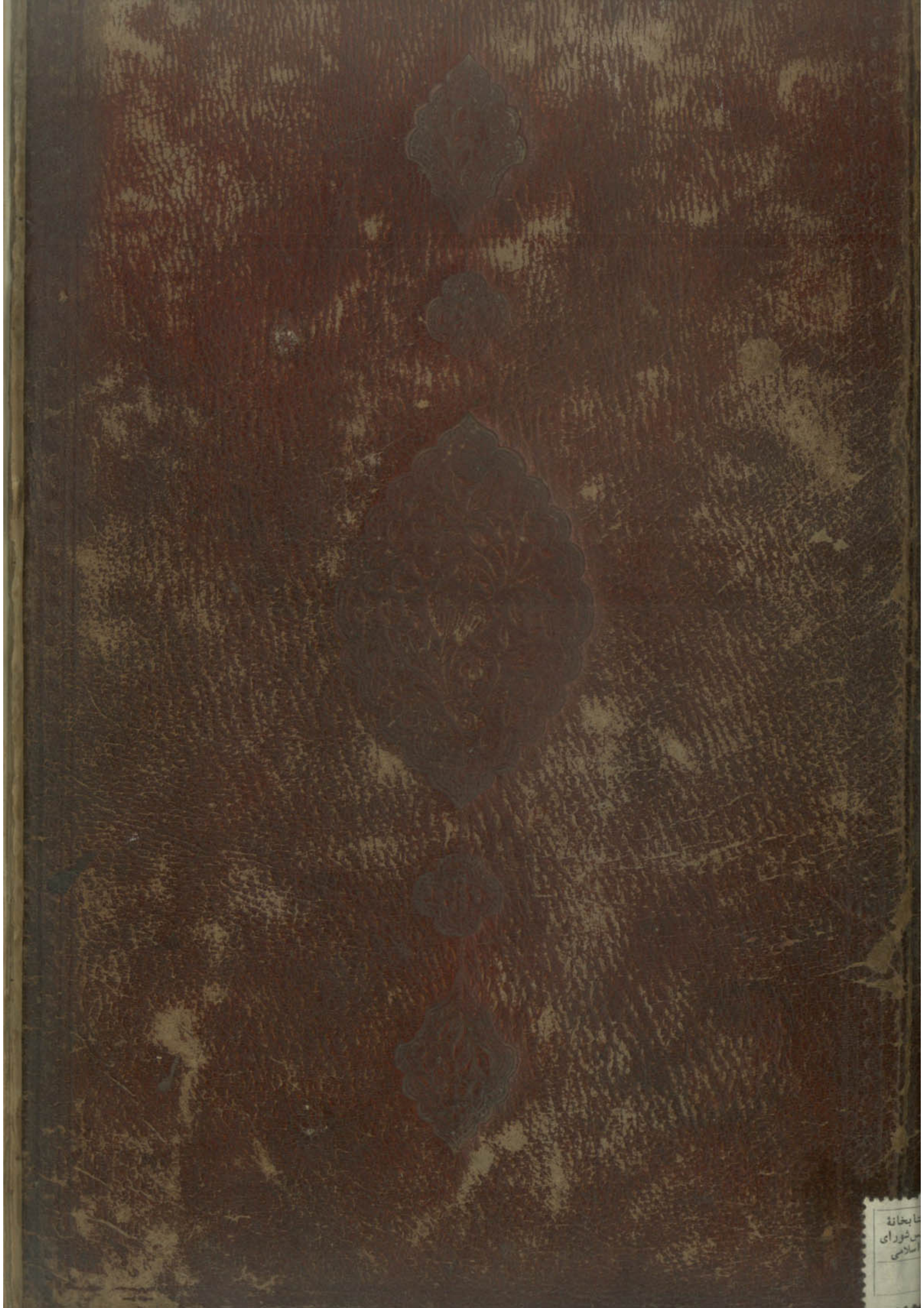
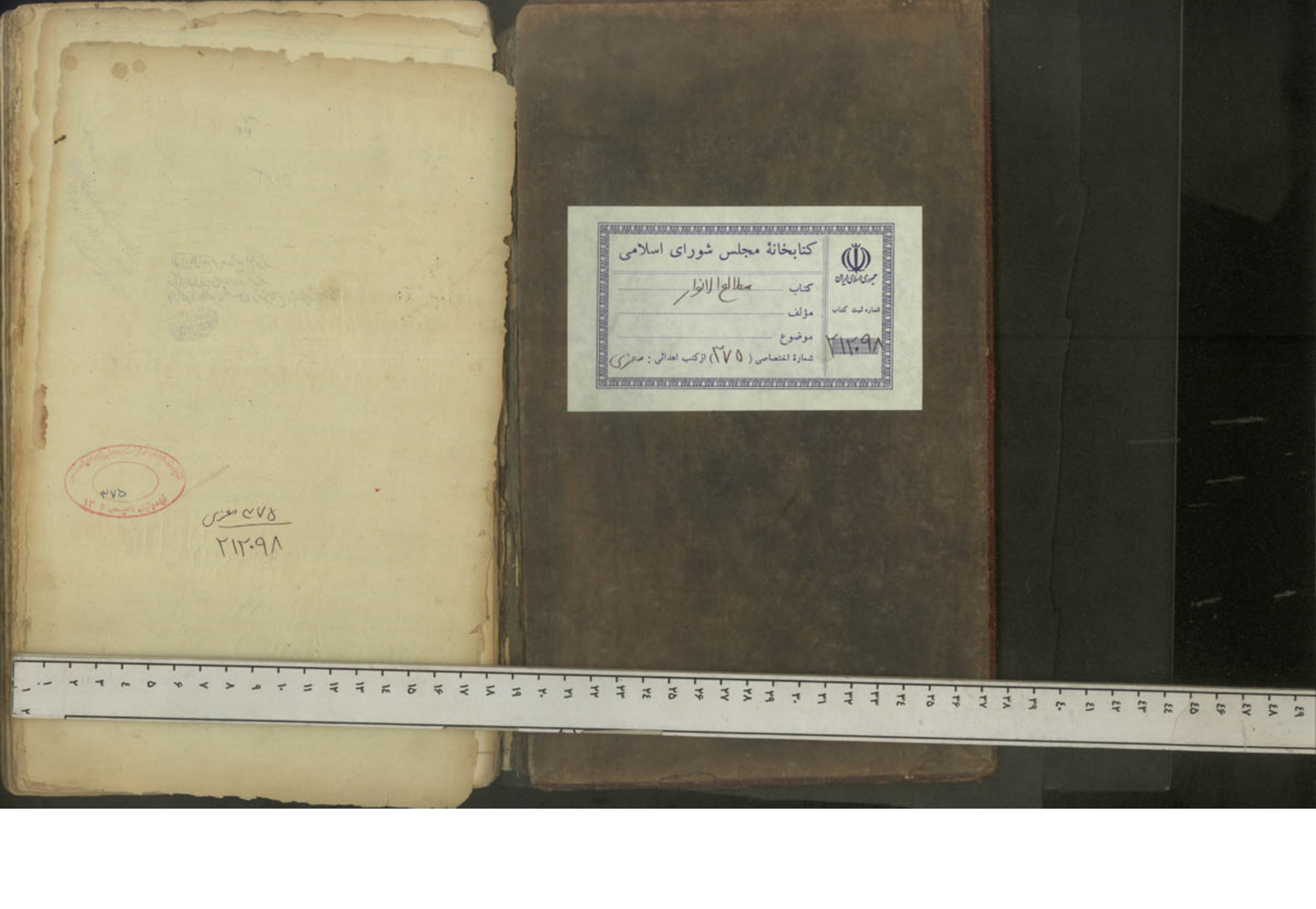
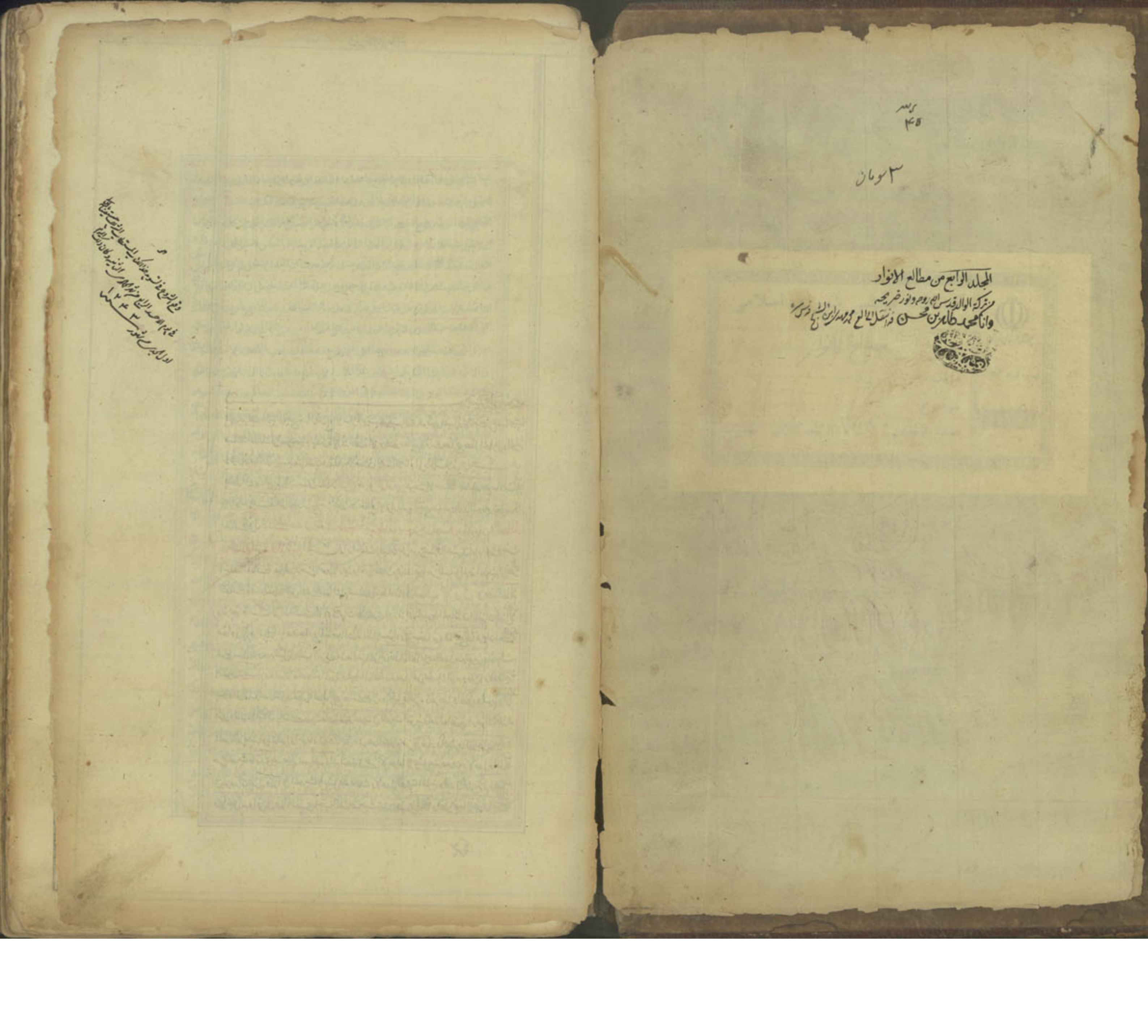

تابخانهٔ
س شورای
اسلامی


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب مطالع الانوار
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۲۷۵) ازکتب اهدائی :
شماره ثبت کتاب
۲۱۲۰۹۸
۲۷۵
۲۱۲۰۹۸


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب مطالع الانوار
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۲۷۵) از کتب اهدائی : صدری
شماره ثبت کتاب
۲۱۲۰۹۸



٣ تومان

المجلد الرابع من مطالع الانوار

من تركة الوالد قدس الله روحه ونور ضريحه

وانا محمد طاهر بن محسن

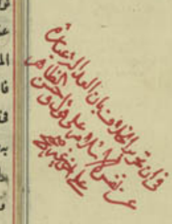
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى تنقيح سرائر شرايع الاسلام بوسيلة نبيه الذي هو شمس فضيلة الانام وعرفنا بعباده مسالك مدارك قواعد الاحكام بتذكرة الائمة الهداة الذين هم مطالع الانوار ومفاتيح معالم الحلال والحرام ونور قلوب العلماء باستبصار الدين وتهذيب الاخلاق لارشاد الانام الى دار السلام **وبعد** فيقول المسيء الملتجي الى باب سيده الغافر ابن محمد تقي محمد باقر حشرهما الله تعالى بفضله مع ساداتهم الاوائل والاواخر هذا هو المجلد الرابع من مجلدات مطالع الانوار المحررة لتنقيح مباحث العدالة وما يرتبط بهذا المقام فاقول **قال المصنف نور الله تعالى ضريحه يعتبر في امام الجمعة كمال العقل والايمان والعدالة وطهارة المولد والذكورة** اعلم انه اشتملت العبارة على امور خمسة معتبرة في امام الجمعة ونحن اسلفنا المقال في غير العدالة من الامور الاربعة واخرنا الكلام فيها لما فيها من المسائل المهمة الداعية الى تطويل المقال في ذات فنقول تحقيق الحال في هذا المرام يستدعي بسط المقال في مطالب **الاول** في معنى العدالة ولغويها فاعلم انه اختلفت كلماتهم في بيان المعنى اللغوي للعدالة ففي المبسوط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي جامع المقاصد العدالة لغة الاستواء والاستقامة وفي مجمع الفائدة ان المعنى اللغوي هو الاستقامة وعدم الميل الى جانب لان العدل ضد الجور لكن قال في القاموس العدل ضد الجور وما قام في النفوس انه مستقيم كالعدالة والعدولة والمعدلة والمعدلة الى ان قال وعدل الحكم تعديلا اقامه وفلانا زكاه والميزان سواه والعدل المثل والنظير كالعدل والعديل الجمع اعدال وعدلاء والكيل والجزاء والفريضة والفداء والسوية والاستقامة انتهى وقال في النهاية في بيان معنى صرف ما هذا لفظه الصرف في الحديث التوبة والعدل الفدية او هو النافلة والعدل الفريضة او بالعكس الى آخر ما ذكره ولا يخفى ما في هذا الكلام من الاجمال والظاهر ان مراده من الحديث ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال من احدث حدثا لا يقبل منه صرف ولا عدل والظاهر انه كان في عزمه ان يقول هكذا في الحديث لا يقبل منه صرف ولا عدل الصرف التوبة والعدل الفدية ثم ذهل عنه ولا يخفى انه وافق في هذا التفسير صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس

شيئا

شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ما هذا لفظه اي فدية لانها معادلة للمفدى ومنه الحديث لا يقبل منه صرف ولا عدل اي توبة ولا فدية انتهى وفي هذا التفسير ما لا يخفى لمخالفته للكتاب والسنة والاجماع القطعي بقبول التوبة عن جميع المعاصي الا الشرك بالله تعالى فالحق هو التفسير الآخر الذي يظهر من كلام القاموس اي لا يقبل منه نافلة ولا فريضة فالمراد بالصرف النافلة وبالعدل الفريضة او بالعكس ومنه يظهر ان عدم ذكر الفاضل المذكور معنى عدل ليس بجيد لان الظاهر منه في ترجمة صرف ان العدل يستعمل في كل من المعنيين ان الفريضة ليست من المعاني الحقيقية له فكما جعل من جملة معاني العدل فليجعل النافلة ايضا منها ثم لا يخفى ان اقتصار الجماعة المذكورين من علمائنا على ما ذكر في مقام ذكر المعنى اللغوي للعدالة مع ما عرفت من المعاني التي ذكرها صاحب القاموس في ترجمة العدل اما مبني على اعتقادهم ان غيره من المعاني المجازية او ارجاع غيره اليه او ذكر المعنى المناسب للمعنى الاصطلاحي وفي الكل لا يخلو عن بعد وقد ذكر صاحب القاموس الاستواء والاستقامة في الاخير وهو لا يلائم الحكم بكون غيرها من المعاني المجازية مع تقديمها عليه مضافا الى ان المعنى الاول الذي ذكره وهو ضد الجور من المعاني المتبادرة في العرف كما يقال سلطان عادل او حاكم عادل وهذا المعنى هو المراد مما روي ان موسى عليه السلام دعا على فرعون بالذكر فقال اعدل فرعون وهو يدعي الربوبية فاوحى الله اليه ما منعني كفره ولعباده من عدله فنعم فلما قرن مع كفره ظلما اغرقه الله في اليم ومما ورد في الخبر احب الناس الى الله واقربهم منه السلطان العادل وابغضهم اليه وابعدهم منه السلطان الجائر والظاهر ان اقتصار جمع الطائفة في بيان المعنى اللغوي على ما ذكروه انما هو للمناسبة لكون البحث في الكتب الفقهية عن عدالة الامام والشاهد ونحوهما وظاهر ان يكون الانسان متعادل الاحوال وكيف كان فالمهم في المقام صرف الهمة الى تحقيق المعنى الاصطلاحي الشرعي فنقول قد حكى المحدث البحراني وغيره فيه اقوالا ثلاثة **الاول** انها عبارة عن مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وحكوا هذا القول عن جماعة من قدماء الاصحاب كابن الجنيد حيث جعل الاصالة لكل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها وشيخنا المفيد في كتاب الاشراف وشيخ الطائفة في الخلاف حيث قال اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث الا ان يجرح المحكوم عليه فيهما بان يقول هما فاسقان فيجب عليه البحث وقال ابو حنيفة ان كانت شهادتهما في الاموال والنكاح والطلاق والنسب كما قلناه وان كانت في قصاص او حد لا يحكم حتى يبحث عن عدالتهما وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي لا يجوز له ان يحكم حتى يبحث عن عدالتهما فاذا عرفهما عدلين حكم والا توقف في جميع الاشياء ولم يخصوا به شيئا دون شيء دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا لما اجمع اهل الامصار على تركه انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول ان تحرير القول على النحو المذكور وان صدر من جماعة من الافاضل الفحول وهو الذي يظهر من موضع من كلام شيخنا الشهيد الثاني في المسالك ايضا حيث قال بعد ان حكى استدلال المشهور في لزوم البحث عن العدالة في المسلم المجهول الحال بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وغيره ما هذا كلامه وفي هذه الادلة نظر اما الآية الدالة على العدالة فليس فيها ان المراد

ما هو زائد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام اذا لم يظهر الفسق يعول ان ذلك هو العدالة فانها الاصل في المسلم
بمعنى ان حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك المحرمات ومن ثم جرى عليه هذا الحكم حتى لا يجوز رميه بفعل
محرم او ترك واجب اخذا بظاهر حاله والفرض الحمل على هذا فلا على الصحيح سلمنا ان العدالة امر اخر غير الاسلام
الى اخر ما ذكره فان مقتضى ما ذكره بعد التسليم ان ما ذكره قبله مبني على ان العدالة عبارة عن مجرد الاسلام
ومنه يظهر ان ما في قوله فيكون هنا ان المراد منها ما هو زائد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام الى قوله هو العدالة
ليس على ما ينبغي وان شيخنا على اثره في سالك الزمان في كتاب الشهادات لعدم مطابقته للواقع بل الظاهر
ان اصحاب هذا القول يكتفون في الحكم بتحقق العدالة بمجرد معلومية الاسلام مع عدم ظهور الفسق
لا انها عبارة عن مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق فرادهم انه دليل عليها لا انه نفسها والدليل عليه من كلام
الخلاف قوله حاكيا عن ابي حنيفة وان كانت في قصاص او حد لا يحكم حتى يبحث عن عدالتهما بناء على ان الضيم
في عدالتهما يعود الى ما ذكر في عنوان كلامه من ان الشاهدان اللذان عرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح لظهور انه
لو كان المراد ان العدالة عبارة عن مجرد الاسلام عند عدم ظهور الفسق لما كان لقوله حتى يبحث عن عدالتهما معنى
عند هذا القائل كما لا يخفى وكذا الحال فيما حكاه عن ابي يوسف اليهما قوله فاذا عرفنا عدالتهما حكم فانه على التقدير
المذكور في قوة ان يقال اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف عدالتهما لا يجوز له ان يحكم حتى يبحث عن عدالتهما
فاذا عرفنا عدالتهما حكم وهو بين الفساد بخلافه فيما اذا كان المراد ان العدالة عبارة عن امر اخر ويجعل الخلاف
في انه هل يكتفي في الحكم بتحققها بمجرد معلومية اسلام الشاهد فيما اذا لم يظهر فسقه اولا وكلام الشيخ يدل على الا
به مطلقا وما حكاه عن ابي يوسف يدل على عدمه كذلك وعن ابي حنيفة التفصيل بين ما كان مقتضى الشهادة القضاء
في الحد فالثاني والا فالاول وتنقيح المقام في تحقيق المرام يستدعي ان يقال ان الشيخ المذكور غير معروف بالعدالة
وبعبارة اخرى ان تحرير الاقوال على النحو المذكور غير صحيح لوضوح ان المأخذ فيها اما كلام القائل او كلام
العلماء الذين تصدوا لنقل الاقوال او المستند فيها وليس شيء منها دالا على ذلك اما ابن الجنيد فلان
غاية ما وجد في كلمات جماعة من فحول الاصحاب انهم ذكروا انه قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها
وهذه العبارة لا دلالة لها بشيء من اقسامها على ان العدالة عبارة عن نفس الاسلام مع عدم ظهور الفسق لوضوح
ان غاية ما يستفاد منها ان كل مسلم عادل الى ان يظهر خلافه وغاية ما يستفاد منه الحمل على الاخبار عن الوجود اما
كون العادة في الحمل على المادة في الموضوع فكلا بل ان نسبته المغايرة اليها اولى من نسبة العينية كما لا يخفى
مضافا الى ما ستقف عليه من ان له عبارة اخرى صريحة في خلافه واما الشيخ الطائفة فقد عرفت ان كلامه
المذكور ليس له كلام غيره في هذا المطلب مضافا الى انه يمكن ان يدعى ان ظاهره مخالف لكلا الاحتمالين من كون
العدالة عبارة عن نفس الاسلام مع عدم ظهور الفسق وكونه دليلا عليها وان كانت مخالفته الظاهر في الاول
اشد بل الظاهر منه بحيث لا يكاد ينكر ان المسلم المجهول الحال تقبل شهادته وان بنو لما عنده موقوف على العدالة
والحاصل ان هنا ثلث صور منها ان يكون الشاهد المسلم معلوم الفسق عند الحاكم او مجروحا من
عليه ومنها ان يكون معلوم العدالة ومنها لا هذا ولا ذاك بان يعلم اسلامه فقط والذي يظهر من
كلام الشيخ ان رد الشهادة مختص بالاولى فقبول في الاخيرتين فمقتضاه قبول الشهادة ولو مع عدم ثبوت



العدالة فلاحظ قوله اذا شهد عند الحاكم شاهدان ان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما
ولا يقف على البحث وظاهر ان المراد منه ان الحكم حينئذ غير موقوف على البحث عن العدالة ثم حكاية القول بذلك
عن ابي حنيفة في الاموال والنكاح والطلاق والنسب يتوقف الحكم على الفحص عن العدالة في القصاص والحد
وعن ابي يوسف وغيره القول بتوقفه عليه في جميع الاشياء ويدل على ذلك ما ذكره في الاخير
حيث قال لكن نعلم ان البحث اي البحث عن العدالة ما كان في ايام النبي صلى الله عليه واله الى اخر ما تقدم و
لذلك ترى جماعة من فحول الاصحاب عزوا اليه هذا القول في المختلف قدس الله روحه في كتاب القضاء من
الكتاب ما هذا لفظه الحاكم ان عرف عدالة الشاهدين حكم وان عرف فسقهما اطرح وان جهل الامرين بحث
عنهما وكذا لو عرف اسلامهما وجهل عدالتهما توقف حتى يتحقق عليه ما يبنى عليه من عدالة او جرح وقال في الخلاف
يحكم وبه رواية شاذة وفي كتاب القضاء ايضا لا بد من حضور شاهدين ظاهرهما العدالة ومن ظهرهما انما
حكم قضى على مجرد الاسلام فيهما والاول اظهر انتهى ودلالتهما على ذلك ظاهرة وقال العلامة نور الله
في المختلف بعدان اوردنا الخلاف وغيرها ما هذا لفظه والمعتمد اشتراط العدالة وفي القواعد لو لم يعلم
افتقر الى البحث فان علم فسق الشاهدين او كذبهما لم يحكم وان علم عدالتهما استغنى عن المزكي وحكم ولا يكفي في
الحكم معرفة اسلامهما مع جهل العدالة وتوقف حتى يظهر العدالة فيحكم او الفسق فيطرح انتهى وهو وان لم ينسب
الخلاف الى شيخ الطائفة لكن الظاهر ان مراده ذلك ومثله صنع في التحرير وفي الوسيلة وان شهد
له شاهدان لم يعلم حالهما ولم يثبت او جرا ما عرف حالهما بالعدالة او الفسق او اشتبه عليه فالاول يحكم له من
غير توقف والثاني لا يحكم اصلا والثالث يتوقف حتى يعرف حالهما وفي المسالك اذا شهد عند الحاكم
شهود نظر ان عرف فسقهم فلا خلاف في رد شهادتهم من غير احتياج الى البحث وان عرف عدالتهم
قبل شهادتهم ولا حاجة الى التعديل وان طلبه الخصم وان لم يعرف حالهم في الفسق والعدالة فان لم يعرف
مع ذلك اسلامهم وجب البحث ايضا وهذا كله مما لا خلاف فيه وان عرف اسلامهم ولم يعرف امرا اخر
من جرح ولا تعديل فهذا مما اختلف فيه الاصحاب والمشهور بينهم خصوصا المتاخرين منهم انه يجب البحث
عن عدالتهم ولا يكفي الاعتماد على ظاهر الاسلام انتهى ودلالته على ان محل الخلاف قبول شهادة المسلم
المجهول الحال مع الاطباق على انتفاء العدالة مما لا خفاء فيه سيما بعد ملاحظة قوله ولم يعرف امرا اخر
من جرح او تعديل وان عارض ذلك فيما بعد بقوله سلمنا ان العدالة امر اخر غير الاسلام ومقوله
فالخصم يدعي ان العدالة تحصل ظاهرا مع الجهل بحال المسلم فلا يخفى ما في كلامه من الاضطراب ويمكن التوجيه
بانه اراد بالعدالة المنفية في الاول معنى وبالمثبتة في الثاني معنى اخر وقال المحقق الاردبيلي في
المحضر اي حضور البينة ان عرف فسقهم ردهم بالاجماع والاية والاخبار وان عرف العدالة حكم بعد
سؤال المدعي والا فان عرف الاسلام فقط فالمشهور بين المتاخرين عدم الحكم بل يتوقف ويطلب التزكية حتى يثبت
العدالة ونقل عن المقنعة انه يحكم ايضا بل نقل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ذلك ونقل ذلك عن بعض
العامة مثل ابي حنيفة في غير الحدود وعن غيرها حتى صاحبه ابي يوسف ومحمد الا انه لا بد من البحث والتفتيش
حتى يظهر العدالة انتهى كلامه رفع مقامه والحاصل ان الظاهر من هؤلاء الاجلة انهم حملوا كلام الشيخ على ان

وارده قبول شهادة المسلم المجهول الحال من غير افتقار الى العدالة والبحث وهذا هو الظاهر منه ايضا كما علمت
واين ذلك من الدلالة على كون العدالة عبارة عن مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ثم على تقدير الاغماض عن
ذلك وتسليم الاجماع على عدم قبول الشهادة من غير عادل وبعد ان يكون المراد قبول الشهادة مع انتفاء
العدالة بل الظاهر من قوله ان الاصل في المسلم العدالة اخلاف ذلك وان غاية ما يلزم من ذلك الاكتفاء في الحكم
بالعدالة بالاسلام مع عدم ظهور الفسق ولا يلزم منه ان يكون العدالة عبارة عن ذلك كما لا يخفى بل حمله على ما ذكر
اولى كما يومى اليه التمسك بان الاصل في المسلم العدالة كما لا يخفى على ذى فطنة ودراية واما شيخنا المفيد فانهم
لم ينقلوا عنه كلاما صريحا يتبين الحال بملاحظته وانما اقتصروا على النسبة الى كتاب الاشراف وهذا الكتاب
لم يحضرني الان لكن كلامه في المقنعة صريح في خلافه كما ستقف عليه واما النصوص التي جعلت مستند الهذا
القول فانما على فرض دلالة بعضها والا على كون العدالة عبارة عن نفس الاسلام اصلا لان بعضها قوله عليه السلام
ان المسلمين عدول بعضهم على بعض وقد ظهر الحال فيه مما بيناه في كلام ابن الجنيد وان الحكم بان دلالته
على خلافه اول وغاية ما يستفاد من البعض الاخر كقوله عليه السلام حيث سئل عن شهادة من يلعب بالحمام لا بأس
اذا كان لا يعرف بفسق ونحوه قبول الشهادة ممن لا يكون معروفا بالفسق او كان على فطرة الاسلام واين
ذلك من الدلالة على كون العدالة عبارة عن نفس الاسلام وستقف على الكلام في تلك النصوص مفصلا
ليتضح ما دل على ان قبول الشهادة مشروط على العدالة مستلزم لان يكون قبول الشهادة حاصلا
واما كونها عين الاسلام فكلا كما لا يخفى واما كلمات المتصدين لنقل الاقوال في الخلاف في المسئلة فانها
دالة على خلافها بل مقتضاها ان المراد من هذا القول ان الاسلام مع عدم ظهور الفسق من طرق العدالة
وهكذا الحال في حسن الظاهر كما لا يخفى وهما شرح على المشهورين لاصحاب مما اوردناه كثير من كلماتهم
في المقام للاطلاع على حقيقة الحال فاعلم انه قال في الذكرى في مباحث الجماعة بعد ان عرفها في مباحث الجمعة
بانها هيئة راسخة في النفس الى اخر ما سيجي ما هذا لفظه الاقرب اشتراط العلم بالعدالة بالمعاشرة الباطنة
او شهادة عدلين او اشتهارها ولا يكفي التعويل على حسن الظاهر وخالف هنا فريقان احدهما من قال كل
المسلمين على العدالة الى ان يظهر منه ما يزيلها وهو قول سديد حكى الشيخ ابو علي فيه قال ابن الجنيد والثاني جواز
التعويل على حسن الظاهر وهو قول بعض الاصحاب لعسر الاطلاع على البواطن انتهى ودلالته على كون حسن الظاهر
مثلا من طرق العدالة غير خفية لانه عرف العدالة اولا ثم ذكر ان طرق العدالة المعرفة طرقا ثم قال ولا يكفي
التعويل الى اخره وظاهر ان المراد انه لا يجوز التعويل في معرفة العدالة على حسن الظاهر ويدل عليه ايضا قوله
لعسر الاطلاع على البواطن لوضوح ان ذلك انما يتجه اذا كانت العدالة عبارة عن امر باطني فلو كانت العدالة
عبارة عن حسن الظاهر لم يكن كذلك ولا عسر في الاطلاع عليه ايضا كما لا يخفى وهكذا الحال في ما نسبه الى ابن
الجنيد وابى على واظهر منه كلامه في الدروس حيث قال وتعلم العدالة بالشياع والمعاشرة الباطنة وصلوته على
خلقه ولا يكفي الاسلام في معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر على الاقوى انتهى
الظاهر منهما ان كلهم مطبقون على ان العدالة عبارة عن تلك الهيئة والاختلاف انما هو في طريقها فانه قال
وفي النهاية جوز بعض الاصحاب التعويل على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر

خلاف

خلافهما ولو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قريبا انتهى فكما ان ما ذكره اجل من ان يكون من طرق
العدالة فكذا الحال في الاولين مضافا الى ما عرفت منه في الكتابين المتقدمين وقال في الجعفرية وطريق معرفة
العدالة اما من ان المعاشرة الباطنة وشهادة عدلين والشياع ولا يكفي الاسلام ولا التعويل على حسن الظاهر
عدالة على المرام من غير خفية وقال شيخنا ابو العباس احمد بن فهد في الموجز تتحقق اى العدالة باثنين فصاعدا يبلوغ
الى ان قال وعدالته بالشياع والعشرة الباطنة وايتمام عدلين خلفه الى ان قال لا الاسلام وحسن الظاهر لوضوح
ان مقتضى الكلام ان عدالة الامام يعرف بالشياع والعشرة الباطنة ولا يعلم بالاسلام وحسن الظاهر ومقتضاه
ما قدمناه وفي مجمع الفائدة والبرهان ما هذا لفظه وبالجملة الظاهر اشتراط العدالة بل يظهر من الاصول
والفروع ذلك الا ان الكلام في معناها وفي انها هل تحصل بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ام بحسن الظاهر
ام لا بد من المعاشرة وفيه في موضع اخر المذاهب ثلثة العدالة المشهورة والاكتفاء بالاسلام مع عدم ظهور الفسق
واشتراط حسن الظاهر ومقتضاه ايضا ذلك وفي المدارك وقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على ان العدالة شرط
في الامام وان اكتفى بعضهم في تحققها بحسن الظاهر او عدم معرفة الفسق وفي الكفاية الحكم بالعدالة هل يحتاج
الى التفتيش والخبرة والبحث عن البواطن ام يكفي الاسلام وحسن الظاهر ما لم يثبت خلافه الاقوى الثاني وفي الحدائق
لكن الكلام في ان العدالة المشروطة في امام الجماعة والشاهد هو الظن الغالب بحصول العدالة او مشتمل البحث
والتفتيش ام يكفي في ذلك ظهور الايمان وعدم ظهور ما يقدح في العدالة المشهور بين المتأخرين الاول وذهب
بعض الاصحاب التعويل فيها على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها وذهب
الشيخ في الخلاف وابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف الى انه يكفي في قبول الشهادة ظاهر الاسلام مع
عدم ظهور ما يقدح في العدالة الى ان قال والقول الاخير اقوى الادلة كثيرة دلت عليه وانت اذا احطت
خبرا بما بيناه ادركت من الاول الى هنا ظهر لك ظهورا بينا ان ما ذكره المحدث البحراني في الحدائق في حكاية
الاقوال حيث جعل القول الثاني القول بانها عبارة عن مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول
عن جماعة من المتقدمين كابن الجنيد والشيخ في الخلاف والمفيد في كتاب الاشراف الى اخر ما ذكره غير صحيح لان
وجه عدم الموافقة في كلام جماعة من مشايخنا العظام ولا يبعد ان يكون الموقع له في ذلك ملاحظة الكلام المذكور
من المسالك وهو قوله سلمنا ان العدالة امر اخر غير الاسلام من غير ملاحظة قوله الاخر وهو قوله فالحكم
مبنى العدالة لا يحصل ظاهرا مع الجهل بحال المسلم لوضوح ان الظاهر منه ان العدالة غير الاسلام واصرح منه
ما ذكره في شرح كلام المصنف ولا يجوز التعويل في الشهادة على حسن الظاهر وهو هذا ومن اكتفى بالاسلام وجعله
دالا على العدالة اكتفى بحسن الظاهر بطريق اولى ومنهم من لم يكتف بظاهر الاسلام واكتفى بحسن الظاهر في ثبوت
العدالة وهو صريح في ان هذا القائل جعل الاسلام دليلا على العدالة وطريقا كما ان الظاهر من كلمات علمائنا الاعلام
قدس الله اسرارهم على ما عرفت مفصلا لا نفسها وهو قرينة على ان عبارة الاولى غير محمولة على ظاهرها
كالعبارة التي صدرت منه في مباحث الطلاق حيث قال في الخبر مع تصريح باشتراط شهادة عدلين في
الاكتفاء بما ذكر تنبيه على ان العدالة هي الاسلام فالصواب ترك هذا الخلاف في هذا المقام لوضوح ان المقصود
هنا بيان تعريف العدالة ومعناها والخلاف المذكور على ما عرفت انما هو في الكاشف عنها والموصل اليها

في تعريف العدالة في الاصطلاح

فلا بد من تأخير وعن الحد والتعريف فنحن نقدم الكلام في التعريف ثم نصرف عنان الكلام الى الخلاف
المذكور وتحقيق الحال فيه ذلك على ما ساعد في التوفيق والحال مستعينا من الله ايضا من لطفه فنقول
المشهور في تعريفها انها حالة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة قال المولى المحقق الاردبيلي عطر
الله مضجعه في موضع من مجمع الفائدة والبرهان ما هذا لفظه وقد عرفت في الاصول والفروع من الموافق
والمخالف بالملكة التي يقتدر بها على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر والمروات وفي المختلف والتحقيق
ان العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة ويتحقق باجتناب الكبائر
وعدم الاصرار على الصغائر وفي القواعد وهي كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة المروة والتقوى ومثله
ما في نهاية الاصول وتهذيب الاصول الا انه قدم فيهما التقوى على المروة وفي التحرير العدالة كيفية راسخة في
النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وتحصل بالامتناع على الكبائر ومن الاصرار على الصغائر والاكثار منها
وفي الارشاد هي هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى وفي شرح السيد عميد الدين على تهذيب الاصول
والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا وفي الذكرى هيئة راسخة في النفس تبعث
على ملازمة التقوى والمروة بحيث لا يرتكب الكبائر ولا يصر على الصغائر وفي الدروس هي هيئة نفسانية راسخة
تبعث على ملازمة التقوى والمروة بحيث لا يلم بالكبائر ولا يصر على الصغائر وفي التنقيح العدالة كيفية نفسانية
تبعث على ملازمة المروة والتقوى وفي كنز العرفان وعرفها الفقهاء بانها ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة
وفي جامع المقاصد اما العدالة فهي لغة الاستقامة وشرعا كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى
والمروة ويتحقق التقوى بمجانبة الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وفي الروضة وهي هيئة نفسانية راسخة تبعث
على ملازمة التقوى والمروة وفيه ايضا في موضع اخر وهي ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى التي هي
القيام بالواجبات وترك المنهيات الكبيرة مطلقا والصغيرة مع الاصرار عليها وملازمة المروة التي هي اتباع
محاسن العادات واجتناب مساويها وما ينفر عنه من المباحات ويؤذن بخسة النفس ودنائة الهمة
وفي المقاصد العلية والمراد بالعدالة ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة وفي الروض هي لغة
الاستواء والاستقامة وشرعا كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويتحقق التقوى
بمجانبة الكبائر وهي ما توعد عليه بخصوصه بالنار في الكتاب او السنة وعدم الاصرار على الصغائر فعلا
او حكما وفي مجمع الفائدة والبرهان الشهرة في الاصول والفروع انها ملكة راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى بترك الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وفي موضع اخر منه في مقام منع تحقق العدالة الا في
غير البالغ ما هذا لفظه ولا يتحقق في غير البالغ غالبا بل لا يمكن اذ معناها الملكة التي حصلت بسبب منع
النفس عن المحرمات وترك المروات وهنا لا معنى لذلك فتامل وفي اصول المعالم وهي ملكة في النفس
تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة وفي المدارك العدالة لغة الاستواء و
الاستقامة وعرفها المتاخرون شرعا بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وفي
الرسالة المؤلفة للشيخ العالم الشيخ شمس الدين المولى وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة هذا ما وصل الينا في تعريف العدالة من علمائنا المتاخرين العلامة [illegible]

على الكرامة ومن تأخر عنه واما القدماء فان كثيرا منهم وان لم يعرضوا لتعريف العدالة لكنهم عرفوا العدل ففي
المقنعة العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله وفي المبسوط العدالة في اللغة ان يكون الانسان
متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين
ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في
الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة وثياب النساء وما اشبه ذلك وفي الاحكام ان يكون
بالغا عاقلا فمن كان عدلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومن لم يكن عدلا لم تقبل فان ارتكب شيئا من الكبائر
وهي الشرك والقتل والزنا واللواط والغصب للاموال وشرب الخمر والقذف وما اشبه ذلك فاذا فعل واحدا
من هذه الاشياء سقطت شهادته فاما ان كان مجتنبا للكبائر ومواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله
فان كان الاغلب من حاله مجانبة المعاصي وكان يواقع ذلك نادرا قبلت شهادته وان كان الاغلب مواقعته
للمعاصي واجتنابه لذلك نادرا لم تقبل شهادته وانما اعتبرنا الاغلب في الصغائر لانا لو قلنا انه لا تقبل
شهادة من واقع اليسير من الصغائر ادى ذلك الى ان لا تقبل شهادة احد لانه لا احد ينفك من مواقعة بعض المعاصي
وفي النهاية العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره الايمان ثم يعرف بالستر
والصلاح والعفاف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب
الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك الساتر لجميع عيوبه وفي الوسيلة في موضع العدالة
تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى وفيه في موضع اخر والشاهد احد عشر ضربا مسلم
ومملوك الى ان قال فالمسلم الحر تقبل شهادته اذا كان عدلا في ثلثة اشياء الدين والمروة والحكم فالعدالة
في الدين الاجتناب من الكبائر ومن الاصرار على الصغائر وفي المروة الاجتناب عما يسقط المروة من ترك
صيانة النفس وحفظ المباهات وفي الحكم البلوغ وكمال العقل وفي السرائر وحد العدل هو الذي لا يخل بواجب
ولا يرتكب قبيحا ومن الناس من لم يعتبر بالصلوة فان ضم الى ذلك صفات اخر فذلك على جهة الفضل وفي
المختلف عنه ونقل عن ابن الجنيد انه قال اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور
بكذب في شهادته ولا بارتكاب كبيرة ولا اقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام
الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم او عمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل
والدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريئا من اهواء اهل البدع التي توجب
على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم وعن ابي الصلاح انه قال العدالة شرط في قبول
الشهادة على المسلم ويثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وعن ابن البراج
العدالة معتبرة في صحة الشهادة على المسلم وتثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ وكمال العقل والحصول
على ظاهر الايمان والستر والعفاف واجتناب القبائح وفي السرائر بعد حكاية ما اوردناه عن المبسوط ما هذا
لفظه هذا القول لم يذهب اليه الا في الكتاب ولا ذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغائر عندنا في المعاصي
الا بالاضافة الى غيرها وما خرجه واستدل به من انه يؤدي ذلك الى ان لا تقبل شهادة احد لانه لا احد
ينفك من مواقعة بعض المعاصي فغير واضح لانه قادر على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته

في الاقوال التي ذكرت في تعريف العدالة

وليست المروة مما يتعذر على الانسان ولا شك ان هذا القول تخريج لبعض المتأخرين فاختاره بعض تلامذته
واورده على جهته ولم يطلع عليه شيخنا لان هذا عادته في كثير مما يورده في هذا الكتاب وفي الجامع العدل الذي
تقبل شهادته هو البالغ العاقل المسلم العفيف المصطلح الورع الساتر لعورته المواظب على الحضور في جماعة المسلمين
الا لعذر المجتنب للكبائر من الربا والزنا وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما
وقتل النفس المحرمة وشرب المسكر المحرم ونحو ذلك غير المصر على الصغائر وقال المصنف في كتاب الشهادات
من الكتاب في مقام صفات الشهود الرابع العدالة اذ لا طمأنينة مع التظاهر بالفسق ولا ريب في زوالها
بمواقعة الكبائر كالقتل والزنا واللواط وغصب الاموال المعصومة وكذا بمواقعة الصغائر مع الاصرار او في الاكثر
وقال الشافعي ولا ريب في زوالها بالكبائر وكذا بالصغائر اذا كان مصرا اما الندرة من اللمم فلا وفي تحصيل الفرق
بينها الكبائر والصغائر مصرا لا غير هذا ما حضرني الان من عباراتهم مع ما حضر من كلمات الاعلام في بيان
معنى العدالة في المقام والمحصل منه في بادي النظر اقوال **الاول** ان العدالة حالة نفسانية راسخة
توجب ملازمة التقوى والمروة وهو مختار المختلف والقواعد ونهاية الاصول وتهذيب الاصول والتحرير
والذكرى والدروس والتنقيح وكنز العرفان وجامع المقاصد والروضة والرسائل ومجمع الفائدة والبرهان
والمعالم وقد نسبت هذه الى الجميع وفي مجمع الفائدة انه المشهور في الاصول والفروع وفي كنز العرفان انه
ما عرفه الفقهاء وهو بظاهره دعوى الاجماع عليه وفي المدارك انه ما عرفه المتأخرون **والثاني** مثله الا
في ملازمة المروة اي الاجتناب عن منافيات المروة غير معتبر في معنى العدالة وهو مختار الارشاد **الثالث**
انها عبارة عن اجتناب المحارم اجمع من غير اعتبار الاجتناب عن منافيات المروة فيها وهو الظاهر من ابن
الجنيد وابي الصلاح وابن البراج وابن ادريس لكنه مبني على عدم تقسيم الصغيرة في كلامهم بل هي باسرها
كبائر **والرابع** انها عبارة عن اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر مع اعتبار منافيات المروة ايضا وهو
الظاهر من ابن حمزة فلا عبارته السالفة ولعله الظاهر من شيخ الطائفة في النهاية بناء على ان قوله الساتر
لجميع عيوبه يشمل منافيات المروة ايضا ويمكن حمل عبارته في المبسوط عليه ايضا وكذا الحال في العبارة المنقولة
عن ابن الجنيد لان قوله ولا مقام على صغيرة عطف على ارتكاب في قوله لا بارتكاب كبيرة والتعبير في الصغيرة
بالمقام وفي الكبيرة بارتكاب يومي الى ان ارتكاب الصغيرة مطلقا غير مناف للعدالة مضافا الى ان لفظ المقام
ظاهر في الاصرار كما لا يخفى على اولى التامل ولا بعد والفرق بين هذا القول والقول الاول هو ان العدالة على
الاول هو المقتضي للاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة وعلى الرابع نفس الاجتناب
عما ذكر وبينه وبين القول الثالث مع ما ذكر عدم اعتبار الاجتناب عن منافيات المروة على الثالث واعتباره على
الرابع وبينه وبين الثالث مضافا الى عدم اعتبار الاجتناب عن منافيات المروة على الثالث واعتباره على الرابع
عدم اعتبار الاجتناب عن نفس مطلق المعاصي على الرابع واعتباره على الثالث ومما ذكر يظهر الفرق بين
الثالث والاولين كما لا يخفى ثم انه حكى هنا قول اخر عن جماعة من قدماء الاصحاب وهو كالرابع الا في اعتبار
الاجتناب عن منافيات المروة فالعدالة على هذا عبارة عن اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر وعزاه
العلامة السيد المجلسي الى الشهرة قال في البحار الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر

لكنك تعلم مما ذكرنا ان شيئا من العبارات المذكورة غير منطبق على هذا القول عدا ما حكيناه عن الحكم في الكافي
فانه ربما يتوهم انطباقه عليه لكن الانصاف انه لا يمكن دعوى ظهوره فيه فانه وان كان ظاهرا في عدم اعتبار
المروة في العدالة لكن لا يمكن دعوى ظهوره في كونها عبارة عن الاجتناب عما ذكر اصلا وكما لا يخفى بل لا اشكال
ان دعوى ظهور العبارات المذكورة من قدماء الاصحاب باسرها فيما نسبنا عليه الكلام في نفي الاقوال
من اشكال نعم يمكن ان العبارات السالفة من ابن حمزة ظاهرة فيه واما غيرها فلا بل يمكن لسهولة انطباقها على
كون العدالة عبارة عما اوجب الاجتناب عما ذكر او نفس الاجتناب كما لا يخفى على المتأمل ومما يؤيد ذلك ما صدر من العلامة
المعتمد في كشف اللثام حيث جمع اولا ما من القواعد في تعريف العدالة بعبارة اخرى مما تقدم من المبسوط حيث
قال وهي الاستقامة والاستواء وشرعا كما في المبسوط ان يكون عدلا في الدين وفي المروة وفي الاحكام الى
ان قال او بعبارة اخرى كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة المروة والتقوى ثم على تقدير الاغماض عنه وفرض
تحقق الخلاف ينبغي صرف الكلام الى تحقيق الحال في ذلك فنقول تحقيق المقام يستدعي رسم مباحث **الاول**
في ان العدالة هل هي عبارة عما اوجب الاجتناب عما ذكر او عن نفس الاجتناب والظاهر الاول لانه الظاهر
من صحيحة ابن ابي يعفور الاتية حيث سأله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم
الى ان قال عليه السلام ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الى اخره اذ الظاهر من قوله بم يعرف عدالة
الرجل انه سؤال عن الطريق الموصل الى العدالة فاجاب عليه السلام بامور اشهرها في ان الظاهر من هذا الجواب بنفسه
لا سيما بعد الالتفات الى مطابقة الجواب للسؤال ان الاجتناب طريق معرفة العدالة لا نفسها فيكون ذلك من
باب الاستدلال بالمعلول على العلة وهي الحالة النفسانية التي توجب الاجتناب عنها وان ابيت عن الظهور
مع انه مما لا ينبغي الاباء عنه ولا يقبله الا ممن في الشبهات فنقول ان قوله عليه السلام ويعرف باجتناب الكبائر
له احتمالان احدهما ما ذكر والثاني ان المراد منه ان الاجتناب نفس العدالة ولا يمكن دعوى ظهوره في الثاني
قطعا وغايته ما في الباب التساوي لكن نقول الحمل على الاول اولى للاعتضاد بالاشتهار بين الاصحاب بعضا
الى ما عرفت من انا لم نجد من عبارات قدماء الاصحاب ما يظهر منه النفي به دعوى ظهورها في كون العدالة
عبارة عن الاجتناب عما ذكر عدا عبارة ابن حمزة واما المتأخرون فقد عرفت ان كلماتهم صريحة في ان العدالة
عبارة عما اوجب الاجتناب لا نفس الاجتناب فحمل الصحيح على الاحتمال الاول مما لا ينبغي التامل فيه اولويته
واما دعوى الاشتهار في كلام العلامة السيد المجلسي قدس الله روحه فغير مطابقة للواقع وان وافق في
ذلك الفاضل السيد الخراساني حيث قال الاقرب الاشهر في معنى العدالة ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا
على الصغائر كما يظهر من جمع استقصاه وان اردت التفصيل فنقول ان دعوى الاشتهار اما بين القدماء او
المتأخرين او مطلقا والجميع غير صحيح اما الاول فلما عرفت من ان الظاهر من جماعة من قدماء الاصحاب كالشيخين
ابن الجنيد وابي الصلاح وابن البراج وهو المصرح به في كلام ابن ادريس ان المعتبر في العدالة الاجتناب عن
مطلق المعاصي او هو نفسها بناء على اصلهم من عدم انقسام المعاصي الى الكبائر فنسبة اعتبار عدم الاصرار على الصغيرة
اليهم المستلزم لان لا يكون الاقدام بالصغيرة من غير اصرار منافيا غير صحيح نعم ان جماعة منهم
وان اعتبروه كشيخ الطائفة في المبسوط وابن الجنيد وابن حمزة لكنهم اعتبروا الاجتناب عن منافيات

في ان العدالة هل هي عبارة عن الاجتناب عن الكبائر والاصرار

في اعتبار الرسوخ والملكة في العدالة

المروة ايضا والظاهر من النسبة المزبورة عدم اعتبارها وعلى فرض الاغماض عنه نقول هل انه لا يكون لتحقق
الاشتهار مضافا الى ما عرفت من امكان منع الظهور في كلام اكثرهم واما الثاني فللقطع بان الشهيد
مما يتهم ان العدالة حالة نفسانية على الكيفية المزبورة او هي عبارة عن الاجتناب عما ذكر وقد اوردنا كلماتهم
فيما سلف فليلاحظ وحكاه للسيد الشارح وعرفها المتاخرون شرعا بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة واما الثالث فلو بعد الاطلاع على ما ذكرنا عن البطلان ويمكن ان يكون مرادهما من دعوى
الاشتهار التنبيه على ان المشهور ان الصغيرة من غير اصرار عليها لا يكون منافيا للعدالة سواء كانت العدالة
عبارة عن نفس الاجتناب او عن مقتضيه فتامل وان صحت الدعوى لكن لا يخفى ما في حمل الكلام عليه من البعد
والخفاء مضافا الى ان في تضاعيف كلماتهما ايضا ما يشعر بان تلك … من الصحيح المذكور هو
ان الاجتناب عن الكبائر يكون كاشفا عنها واما انها عبارة عما يوجب الاجتناب فلانا قلنا ظاهر الصحيح
لما عرفت من ان الظاهر منه انه استدلال بالمعلول على العلة فيكون هي عبارة عما يوجب الاجتناب وعلى
فرض الاغماض عنه نقول فقد عرفت مما ذكرنا ان الاختلاف في المسئلة يرجع الى ان العدالة هل هي عبارة
عن نفس الاجتناب عما ذكر او عما يوجب الاجتناب عنه وحيث انتفى الاول تعين الثاني وهو المطلوب
بقي الكلام هنا في شئ اخر وهو انهم اعتبروا في العدالة الرسوخ في النفس كما علمت من تعاريفهم
فما وجه اعتباره فنقول ان الوجه في ذلك هو انه … في الصحيح المذكور حيث … على العدالة
عن الكبائر فالحكم بعدالة شخص يكون اذا صدق عليه هذا العنوان ونحن نعلم انه ليس مراده عليه السلام
مطلق الاجتناب ولو دفعة واحدة بل بحيث يصدق عليه انه مجتنب عن الكبائر على وجه الاطلاق وذلك
لا يكون الا عند الحالة النفسانية الراسخة فهذا هو الوجه في اعتبار الرسوخ في العدالة وبما ابرزناه في
المقام يندفع ما اورده جماعة من الاعلام على علمائنا العظام الكرام من ان اعتبارهم الملكة في العدالة
غير معتبر … الفاضل … ان ذلك لاجل ما يعتبره العامة في … المحقق …
فالذي يظهر ان المراد في ذلك على ما يفهم من صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة … اجتناب الكبائر
واطمينان القلب والسكون اليه واما الملكة المذكورة فلا نعرف لها دليلا انتهى وذلك لما عرفت من
ان صدق الاجتناب عن الكبائر على وجه الاطلاق واطمينان القلب والسكون اليه لا يكون الا مع الحالة الراسخة
في النفس لوضوح ان الاجتناب عن المعصية قد يكون لاجل خوف الناس وعدم التمكن منها ونحن نعلم علما يقينيا انه
ليس المراد مطلق الاجتناب وانه لا يحصل اطمينان القلب الا اذا ظهر ان الاجتناب عما ذكر ليس الا لله تعالى وهو يستلزم
رسوخ الحالة كما لا يخفى على ذي خبرة وبصيرة وقال … في الهداية وجماعة من متاخري … العدالة ملكة
نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة ولم اجده في كلام من تقدم على العلامة والظاهر انه اقتفى في ذلك كلام
الرازي ومن تبعه من العامة ولم اجد على هذا التفسير شاهدا من جهة النصوص ولا الاعتبار وفي البحار اعلم
ان المتاخرين من علمائنا اعتبروا في العدالة الملكة وهي صفة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى
والمروة ولم اجدها في النصوص ولا في كلام من تقدم على العلامة من علمائنا ولا وجه لاعتبارها انتهى
كلامه اعلى الله مقامه وتحقيق الحال يستدعي ان يقال ان الحالة الراسخة في النفس التي توجب الاجتناب عن الكبائر

فتحصل

ففيه النفس … في العدالة

قد تحصل النفس بالتمرين والممارسة وهو غالبا قد يحصل لها من غير التمرين والاختلاط بل دفعة واحدة من عروضه
كما اذا القى في روع احد خشية الله سبحانه دفعة توجب الاجتناب عما نهى عنه سبحانه وذلك مثل الحب والبغض
وغيرهما من الصفات النفسانية فانه قد يحصل بالممارسة والتمرين وقد يحصل من غيره كما يحصل المحبة الراسخة
بمجرد المشاهدة وهكذا الكاشف الاطلاع على تلك الحالة فانه قد يحصل بعد الاختلاط والمعاشرة في مدة
طويلة بمشاهدة الاثار الدالة عليها وقد يحصل بعد المعاشرة في وقت قليل وذلك يختلف باختلاف
المعاشر وقوة الاثار الموصلة اليه وضعفها اذا تحقق ذلك نقول ان مرادهم من الملكة اما مطلق الصفة الراسخة
كما يظهر من عبارة الشهيد وبعض اطلاقات ارباب الحكمة واذا كان الرسوخ بعنوان التمرين والتدريج
كما هو الظاهر من لفظ الملكة في العرف والعادة وعلى الاول نقول فقد عرفت المستند في ذلك وهو الصحيح
على ما فصلنا المقال وجه الدلالة فلا وجه الحكم بانتفاء الدلالة وان ذلك محض ما يعتبره العامة فانه عدول
عن طرز العدالة وشهد على الشهيد بن اركان الشرائع وعلى الثاني نقول ان الحكم بان العلامة ومن تاخر عنه
فسروا العدالة بالملكة كما ذهب اليهم مخالف للواقع لعدم ورود لفظ الملكة في المختلف والقواعد ونهاية
والتهذيب والتحرير والارشاد والذكرى والدروس وجامع المقاصد والروض والروضة نعم قد وجد بعينه
ذلك اليهم في كنز العرفان … جميع … على التقدير المذكور مخالف للواقع فظهر ان ما كان
اخذ الملكة على التقدير المذكور موجبا لانتقاض عكس الحد بخروج بعض افراد المحدود وهو ما اذا كان
الحالة الراسخة في النفس الموجبة لملازمة التقوى والمروة من غير التمرين والتدريج عدلوا عن لفظ الملكة و
عبروا بما هو الاعم وعلى التقديرين لا وجه للايراد فالحمد لله الهادي الى الطريق السداد وسبيل الرشاد ثم انك
لو احطت خبرا بما ابرزناه في اوائل المبحث الى هنا يظهر لك ان القول بجعل العدالة عبارة عن الكيفية الراسخة
المذكورة في غاية القوة والمتانة **والثاني** في تفسير التقوى ووجه اعتبارها فالكلام هنا في مقامات
الاول في تفسيرها فنقول ان للتقوى مراتب **الاولى** الاجتناب عن المباحات والمكروهات والمحرمات **الثانية**
الاجتناب عن المكروهات والمحرمات **والثالثة** الاجتناب عن المحرمات ولو كانت صغيرة **والرابعة** الاجتناب
عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر وهذا هو المراد في المقام فيقتضي الحد ههنا انها حالة راسخة في النفس
توجب الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر ولما كان الاصرار على الصغيرة كبيرة يمكن الاجتزاء بالاول
عن الثاني والظاهر من القائلين بانقسام المعاصي الى الكبيرة والصغيرة انهم اتفقوا على ذلك فلاحظ
العبارات السالفة من المبسوط والوسيلة والمختلف والتهذيب والذكرى والدروس وجامع المقاصد
والروض والمعالم قال المحقق في بيان من شهادات الكتاب في مقام شرائط الشهود الرابع العدالة اذ لا
طمأنينة مع التظاهر بالفسق ولا ريب في زوالها بمواقعة الكبائر وكذا بمواقعة الصغائر مع الاصرار او في الاغلب
اما لو كان في الندرة فقد قيل لا يقدح لعدم الانفكاك منها الا فيما يقل فاشتراطه التزام للاشق وقيل
لا مكان التدارك بالاستغفار والاول اشبه وفي النافع ولا ريب في زوالها بالكبائر وكذا بالصغائر اذا
كان مصرا اما الندرة من اللمم فلا وفي تحصيل المنافع ويزيلها الكبائر والصغائر مصرا لا ندرة وفي القواعد و
يخرج المكلف عن العدالة بفعل كبيرة وكذا بفعل الصغائر مع الاصرار او الاغلب ولا يقدح الندرة للحرج [illegible]

وتزول بمواقعة الكبائر وبالاصرار على الصغائر او في الاغلب ولا يقدح النادرة فان الانسان لا ينفك
عنها وفي اللمعة العدالة تزول بالكبيرة والاصرار على الصغيرة وفي كشف الرموز وتزول بمواقعة كبيرة او اصرار
على صغيرة وفي المدارك ويتحقق التقوى بمجانبة الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر هذا كله على القول بانقسام
المعاصي الى الكبيرة والصغيرة واما على القول بان المعاصي كلها كبيرة ولا صغيرة فيها بالذات فالمعتبر حينئذ الاجتناب
عن مطلق المعاصي وقد عرفت انه مقتضى كلام المفيد وابن البراج وابي الصلاح وصريح كلام ابن ادريس قال
شيخنا الشهيد في المسالك بعد نقل الخلاف في ان المعاصي كلها كبائر او هي منقسمة الى قسمين ما هذا
لفظه وعلى الاول يقدح في العدالة مواقعة اي معصية كانت قال في التنقيح اما التقوى فلا ريب في الخروج
عنها بفعل احد الكبائر وبالاصرار على شيء من الصغائر وهل يخرج بغير ذلك قال ابن ادريس نعم بترك
اي واجب كان وفعل اي محرم وهو منقول عن المفيد والشيخ والقاضي ولعلنا نعرف المعاني الى هذا المطلب
في بعض المباحث الآتية والحاصل مما ذكرنا انه بناء على القول بحصر المعاصي في الكبائر وانكار الصغيرة المذكورة
يكون الاقدام باية معصية كانت قادحا في العدالة بخلافه على القول الاخر فان الارتكاب بالصغيرة بعنوان
الغفلة والندرة لم يكن منافيا للعدالة وهذا هو الحق الا ان فيه اشكالا لا نستقف عليه **المقام الثاني**
في مستند الحكم المذكور فنقول ان الحكم المذكور يتضمن على وجودي وهو ان الاجتناب عن نفس الكبيرة معتبر في
العدالة فيكون الارتكاب بها قادحا فيها وعدمي وهو ان الاجتناب عن نفس الصغيرة غير معتبر فيها فلا يكون
ارتكابها قادحا فيها ويمكن الاستدلال لاثبات المطلبين معا فان الاول مما لا خلاف فيه بين العلماء في
البين صحيحة ابن ابي يعفور المذكورة لما عرفت من انه سال عليه السلام بعدها بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل
شهادته لهم وعليهم واجاب عليه السلام بعده ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد عليها النار الحديث وجه الدلالة
ظاهر لانه عليه السلام جعل المعرف للعدالة اجتناب الكبائر ويظهر من ذلك ان الاجتناب عن الصغيرة غير ماخوذ
في العدالة وان الاقدام بها غير قادح فيها وهذا مطلوب اما الاصرار على الصغيرة فلما كان من جملة الكبيرة يندرج
تحت الكبائر في قوله عليه السلام باجتناب الكبائر واستدل شيخنا الثاني قدس سره في اثبات المطلب العدمي
بما تقدم نقله عنه حيث قال وانما اعتبر الاغلب في الصغائر لانا لو قلنا انه لا تقبل شهادة من اتفق له الصغيرة
الصغائر ادى ذلك الى ان لا تقبل شهادة احد اذ لا احد ينفك عن مواقعة بعض المعاصي واورد عليه في
بما تقدم نقله عنه حاصله هو ان الحق انما يلزم اذا لم يمكن سلوك طريق التوبة واما معه فلا لوضوح انه قادر على
التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته ولكن التوبة مما يعتبره على الانسان واجاب بعض عن
المخالف بان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر مما لا ينفك عنها الانسان فلا
يصح هذا العزم منه غالبا فلا يكون التوبة في الاغلب الاحوال ولقائل ان يمنع ذلك اذ دعوى استحالة انفكاك
الانسان عن الصغائر مما يشهد على خلافها العيان بل الظاهر امكان العزم على اجتناب مطلق المعاصي و
لو كانت صغيرة ثم على فرض الاغماض عنه وتسليم الاستحالة المذكورة يلزم الاصرار على الصغيرة فاللازم
منه ان يدعي ان الاصرار عليها مما لا ينفك عنه الانسان مع الحكم بالفسق به والذي ينبغي انه يلزم ان يكون حصر
وفساد بين لان المعتبر في العصمة عدم ارتكاب المعصية لا امكان العزم على عدم العود اليها بعد المعصية

الاقدام

وان المعتبر في العدالة الاجتناب عن الكبيرة
دون الصغيرة بل وجوب الندم

وهو ظاهر لان الاتصاف ان بنى ان ذلك وان كان ممكنا لكنه ليس الا لواحد بعد واحد والا فقد دل الاجماع
في كثير من الامور التي ابتلي بها البلوى فلو بني الامر على ذلك يلزم تضييع الحقوق الالهية والانسانية وتفويت
المنافع الدينية والدنيوية كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية ولعل هذا هو مراد الكلامين كما يومى اليه قوله فلا يصح
هذا العزم منه غالبا نعم ان كان المراد من العزم على عدم العود الى المعصية المعتبر في التوبة العزم على عدم العود
اليها مطلقا ولو في جزء من الزمان كشهر او سنة وبعبارة بالتوبة الموقتة يشكل دعوى الامكان لكنه غير صحيح لان التحقيق
ان المعتبر فيها العزم على عدم العود اليها في مدة العمر يصعب ذلك الا لواحد بعد واحد واما كون العزم ولا تكون
ذلك فلانه مع وضوحه مدلول عليه بما رواه شيخنا الطبرسي في تفسيره عند تفسير قوله يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال التوبة يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب
الندامة وللفرائض الاعادة ورد المظالم واستحلال الخصوم وان تعزم على ان لا تعود وان تذيب نفسك في طاعة
الله كما ربيتها في المعصية وان تذيقها مرارة الطاعات كما اذقتها حلاوة المعاصي وما رواه سيدنا الاجل الشريف الرضي
قدس الله روحه في نهج البلاغة عنه عليه السلام حيث قال ان قائلا قال بحضرته عليه السلام استغفر الله فقال له عليه السلام
ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ان الاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع على ستة معان اولها الندم
على ما مضى والثاني العزم على ترك العود اليه ابدا والثالث ان تؤدي الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله سبحانه املس
ليس عليك تبعة والرابع ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها والخامس ان تعمد الى اللحم الذي نبت على
السحت فتذيبه بالاحزان حتى تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد والسادس ان تذيق الجسم الم الطاعة
كما اذقته حلاوة المعصية واما على تقدير عدم اعتبار العزم على الترك في الاستقبال في التوبة على ما حكاه
الفاضل المحقق الخوانساري عن جمع من العلماء فعدم ورود ما في المخالف على ما في المسالك ظاهر لكن كلام صدر ممن
لم يتدبر حال المحقق ولم يتامل في حقيقة التوبة بنظر دقيق ولنعم ما قال من قال ان التوبة لا تحصل الا
بحصول امور ثلثة اولها معرفة ضرر الذنوب وكونها حجابا بين العبد ومحبوبه فاذا
عرف ذلك ويتيقنه حصل له من ذلك حالة ثانية هي التألم لفوات المحبوب والتلهف من فعل الذنوب وهذا
التألم والتأسف هو المعبر عنه بالندم واذا غلب هذا الالم حصل حالة ثالثة هي القصد الى امور لها تعلق بالحال
والاستقبال والماضي اما المتعلق بالحال فهو ترك ما هو متلبس عليه من الذنوب والمتعلق بالاستقبال هو العزم
على عدم العود اليها الى اخر العمر والمتعلق بالماضي تلافي ما يمكن تلافيه من قضاء الفوائت والخروج من المظالم
فهذه الثلثة اعني المعرفة والندم والقصد الى المذكورات امور مترتبة في الحصول وقد يطلق على مجموعها اسم
التوبة وكثيرا ما يطلق على الثاني اعني وحده ويجعل المعرفة مقدمة لها وذلك القصد ثمرة متاخرة عنها
وقد يطلق على مجموع الندم والعزم انتهى والحاصل ان التوبة عن المعصية لا يتحقق مع العزم على العود اليها
قطعا ولذا ورد ان المقيم على الذنب وهو يستغفر منه كالمستهزئ بل لا يتحقق الا مع العزم على عدم المعاودة
اليها الا في حال الغفلة وعدم الالتفات الى الاستقبال لكنه عدم الالتفات اليه تفصيلا وان استلزمه
اجمالا وهو مع وضوحه مدلول عليه بالروايتين المذكورتين ومصرح به في كلام المحقق قال شيخنا الشهيد
الثاني في المسالك التوبة المعتبرة تنقسم الى ما هي بين العبد وبين الله تعالى وهي التي بها يرفع اثم الذنب والتوبة

في الظاهر وهي التي تعلق بها عدم الشهادات والروايات واما التوبة الاولى فهي ان يندم على ما مضى ويترك مثله
في الحال ويعزم ان لا يعود اليه ويكون الباعث على ذلك النهي فمجرد قال شيخنا البهائي العزم على عدم العود الى الذنب
فيما بقي من العمر لا بد منه في التوبة قال صاحب المواقف التوبة الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود
اليها اذا قدر عليها فقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد
في الحديث الندم توبة وقال الشارح الجديد للتجريد التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لا يخلو عن ذلك
العزم البتة فما حكاه الفاضل المحشي المذكور عن جميع ما لا بد منه في فساد الجواب المذكور في كلام العلامة
يتجه من هذه الجهة ايضا ويمكن الجواب عنه من وجه اخر وهو ان ما ذكره مبني على عدم امكان التبعيض في التوبة
ان لا يمكن التوبة عن معصية دون اخرى واما مع امكانه فلا يتم الجواب لوضوح امكان العزم على عدم العود الى
صغيرة مخصوصة كما لا يخفى ولو سلمنا عدم امكان العزم على ترك الصغائر باسرها لكن يمكن المصير الى المنع بناء
على ان التوبة انما هي الندم عن المعصية لكونها مخالفة لله تعالى والظاهر انه لا يتحقق مع العزم على مخالفته تعالى في
ضمن معصية اخرى كما لا يخفى واما الندم عن معصية لذاتها مع عدم الالتفات الى معصية اخرى فهو وان كان
ممكنا لكنه يستلزم الندم عن جميع المخالفات بعنوان الاجمال كما يشهد عليه ان الندامة عن الاستقبال ويمكن ان يقال
ان الندامة عن المعصية لكونها مخالفة لله تعالى وان استلزمت الندامة عن جميع المخالفات لكن قد يكون الندامة
عن المعصية لكونها اشد مبغوضية عنده تعالى واكثر قبحا وهذا لا يستلزم الندامة عن جميع المعاصي بل عما يكون مشاركا
مع تلك المعصية في شدة المبغوضية فعلى هذا نقول يمكن تحقق الندامة عن هذا النوع من المعصية وتحقق
التوبة منها لا عن غيرها ومقتضاه امكان التوبة من الكبائر مثلا مع العزم على الارتكاب بالصغيرة لكن ذلك
لا يدل على امكان التبعيض في انواع الصغائر فيتم جواب العلامة اعلى الله تعالى مقامه وينبغي التنبيه هنا
على امرين **الاول** ان المحصل مما ذكر ان ارتكاب الصغيرة اذا كان بعنوان الندرة لم يكن قادحا في العدالة
بخلاف ما اذا كان على وجه الغلبة وقد عرفت ان المصرح به في كلام شيخ الطائفة وابن حمزة والمحقق ونقل
عنه وغيرهم اشتراطهم ان من باشر المعصية وجب عليه التوبة كانت المعصية كبيرة او صغيرة قال الفاضل المحشي
الخراساني في الذخيرة والظاهر ان التوبة عن الذنب واجبة فاحين يفرق بين الصغيرة والكبيرة فعلى
هذا نقول ان من ارتكب الصغيرة مرة مثلا لا يخلو اما ان يعقبها بالتوبة اولا وعلى الاول لا يختلف الحال
بين الكبيرة والصغيرة وعلى الثاني يلزمه الاصرار اذ التوبة واجبة عليه فورا فيلزم في ذلك الارتكاب معصيتان
احدهما الصغيرة المذكورة والثانية ترك التوبة الواجبة عليه لما كان وجوب التوبة فوريا يكون تاخيرها
في كل ان معصية اخرى فيجب عليه في ذلك ان ترك التوبة في كل ان توبة ايضا وهكذا الحال بالاضافة الى هذا الترك ايضا
فيكثر المعصية جدا فنقول ان ترك التوبة الواجبة فورا اما ان يكون كبيرة او صغيرة وعلى التقديرين يخدش
العدالة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلتحقق الاصرار على الصغيرة فكيف يجمع هذا مع تصريحهم
بان القادح في العدالة الاكثار في الصغيرة دون الندرة مع انها غير منفكة عن الاصرار واحتمال كون
مرادهم على سبيل الفرض والتقدير وان لم يكن له تحقق في الخارج مما يأباه كلامهم كما لا يخفى على من رجع الى

مقالاتهم

في عدم وجوب التوبة عن الصغيرة على المجتنب عن الكبائر

مقالاتهم مضافا الى ان ذلك مما لا يناسب غرض الفقيه والمسائل الفقهية كما لا يخفى على ذي خبرة وفطانة ولا
يمكن التخلص عنه الا باحد امور **منها** المنع عن كون الوجوب في التوبة فوريا اما مطلقا او عن خصوص الصغائر
ومنها اعتبار وجود نوع المعصية في تحقق الاصرار **ومنها** منع لزوم التوبة عن الصغيرة على من اجتنب الكبائر
والاول والثاني غير ممكن اما الاول فلقضاء العقل بفورية التوبة فان المعاصي سموم مهلكة فكما يجب على شارب
السم المبادرة الى الاستفراغ حفظا لبدنه من الهلاك فكذا يجب على العاصي المبادرة الى التوبة وقاية
لنفسه من الطغيان والحرمان ومن العذاب والعقاب على ان الظاهر ان فورية التوبة مما لا خلاف فيه بين
العلماء وهو مقطوع به في كلامهم قال شيخنا الشهيد في قواعده في مقام تعداد الواجبات الفورية ما هذا لفظه
ومنها الكفارات لانها كالتوبة الواجبة على الفور من المعاصي انتهى وعنه يظهر ان فورية التوبة من الامور المسلمة
التي لا يرتاب فيها قال شيخنا البهائي لا ريب في وجوب التوبة على الفور فان الذنوب بمنزلة السموم المضرة بالبدن
وكما يجب على شارب السم المبادرة الى الاستفراغ تلافيا لبدنه المشرف على الهلاك كذلك يجب على صاحب
الذنوب المبادرة الى تركها والتوبة منها تلافيا لدينه المشرف على الهلاك والاوضح الاول واما الثاني فلما تقدم
عليه في مقام تفسير الاصرار مضافا الى انه بعد ثبوت فورية التوبة يتحقق الاصرار في ترك التوبة كما لا يخفى
فلم يبق الا ان يكون المراد عدم وجوب التوبة عن الصغيرة على من اجتنب الكبيرة وهو المراد وانت اذا احطت
خبرا بما بيناه يظهر لك ان الاطلاق الذي يظهر من كلام الفاضل المحشي الخراساني غير معلوم الصحة ان قلت
كيف يمكن القول بذلك مع ان الادلة الموجبة للتوبة مقتضاها الوجوب مطلقا ولو عن الصغيرة فيما نحن فيه
قلنا يجب صرف عنان الكلام الى تلك الادلة لتبين الحق الصريح منها **فمنها** قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم الاية والتمسك به في وجوب التوبة
في محل الكلام غير صحيح اذ قوله تعالى عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم بمنزلة التعليل لقوله سبحانه توبوا ومقتضاه
ان التوبة لتكفير السيئات وهو بالنسبة الى من نحن فيه متحقق لكونها مكفرة بالاجتناب عن الكبائر لقوله تعالى ان
تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم على ما ستقف على تحقيق الحال في ذلك بعون الله الملك
القادر **ومنها** ما روي في باب الاغسال من تهذيب الاحكام وباب الاغسال المسنونات والمفروضات
من ... الفقيه ... في باب الغناء من كتاب الاشربة من الكافي مسندا
بسند موثق عن مسعدة بن زياد قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له رجل بابي انت وامي اني ادخل
كنيفا لي ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل
فقال الرجل والله ما اتيتهن وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله عز وجل يقول
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال بلى والله لكاني لم اسمع بهذه الاية
من كتاب الله من عجمي ولا عربي لا جرم اني لا اعود ان شاء الله واني استغفر الله فقال له قم
فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوا حالك لو مت على ذلك احمد الله
واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا كل قبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا **توضيح**
اختلف كتب الاحاديث في ذكر هذه الرواية فالمذكور في الكافي كما ذكر ولعل الغفلة ... ان يكون

اعمالك فقد وضح ذلك لن يكن مثل هذا الامر العظيم اما سمعت الى آخره وفي التهذيب بدله لا تعدلت والثانية
للضجر ومثل هذا الكلام انما يؤتى به في مقام التهجين والمعنى انا عدلت هكذا تقول وضبط ذلك في الفقيه على ثلثة
انحاء منها كان تب ومنها بالباء المنقطة تحتها نقطتان ومنها انت والظاهر ان الاتم في الجلالة لل
للتهجين والمعنى كلامه ومنها بالباء الموحدة هكذا ياسب اما سمعت الى آخره والمعنى ظاهر ووجه الاستدلال
هو انا نقول ان الصغيرة مما كرهه الله تعالى فيجب التوبة منها اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلعموم قوله عليه السلام
واسالوا التوبة من كل ما يكره ويمكن الجواب عنه ان قوله عليه السلام واسالوا التوبة متوجه الى ذلك ويظهر من قوله وركوبك
الملك الجلوس انه كان يفعل ذلك كثيرا ابتداء على ان رب كثيرا ما للتكثير لا يجترء الائمة وضع رب للتقليل تقول
في جواب من قال ما لقيت رجلا رب رجل لقيت اي لا تنكر لقائي للرجال بالمرة فاني لقيت منهم شيئا وان كان قليلا
الى ان قال والذي ذكرناه من التقليل اصلها ثم غلب في معنى التكثير حتى صارت في معنى التكثير كالحقيقة وفي التقليل
كالمجاز المحتاج الى القرينة انتهى ويدل عليه قوله عليه السلام انك كنت مقيما على امر عظيم واستماع العود والغناء ان كان
من الصغائر بكون الاصرار عليهما من الكبائر فلا يمكن التمسك به في لزوم التوبة فيما نحن بصدده ولما عرفت من ان
كلامنا في الصغيرة ممن اجتنب الكبيرة وعلى فرض الاغماض عنه نقول ان غاية ما يستفاد منه الامر بالسؤال عن التوبة
لا الامر بالتوبة ووجوب السؤال عن التوبة ولو على من ارتكب الكبيرة غير معلوم **ومنها** الصحيح المروي في باب
الاعتراف بالذنوب من اصول الكافي عن ابن ابي عمير عن علي الاحمسي عن ابي جعفر عليه السلام قال والله ما ينجو من الذنب
الا من اقر به وادونه في الدلالة ما رواه في الباب عن معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انه
والله ما خرج عبد من ذنب باصرار وما خرج عبد من ذنب الا باقرار وفي سنده محمد بن سنان ووجه
الدلالة هو ان المراد من الاقرار الاعتراف بالذنب مع الاتصاف بالندامة وهو عين معنى التوبة ومقتضى الحصر
توقف النجاة والخروج من اي ذنب كان ولو كان صغيرا على ذلك فيشمل ما نحن فيه وغيره والجواب عنه هو ان ذلك
وان كان عاما شاملا للصغيرة ولو ممن اجتنب الكبيرة لكنه محمول على الكبيرة والصغيرة ممن لم يكن مجتنبا عن
الكبيرة لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مضافا الى تطرق التخصيص اليه ذلك بالنصوص
التي كادت تخرج عن امكان التحديد والاحصاء الدالة على ان الطاعات مخصوصة موجبة لغفران المعصية
الا انا نذكر جملة منها للكفاية بها في المرام مع انها في الكثرة بلغت حدا لا يكاد يخفى على احد من الاعلام **منها**
ما ورد في الصلوات اليومية كالموثق المروي في باب فضل الصلوة من زيادات التهذيب عن ابي بصير عن ابي
جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو كان على باب دار احدكم نهر فاغتسل في كل يوم منه خمس مرات
اكان يبقى في جسده من الدرن شيء قلنا لا قال فان مثل الصلوة كمثل النهر الجاري كلما صلى صلوة كفرت ما بينهما
من الذنوب **ومنها** ما رواه في المجلس الخامس والثمانين من الامالي عن زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من قرأ في الركعتين الاوليين من صلوة الليل ستين مرة قل هو الله احد في كل ركعة ثلثين مرة انفتل وليس
بينه وبين الله عز وجل ذنب الا غفر له وهو مروي في الفقيه والتهذيب ايضا لكن مرسلا **ومنها** الصحيح المروي في الكافي
عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ان الحسنات
يذهبن السيئات قال صلوة المؤمن بالليل يذهب بما عمل من ذنب بالنهار ولا يتوهم ان الصلوة مشتملة على الاستغفار

وهو يعني التوبة

وهو يعني التوبة لوضوح المغايرة مضافا الى انه ليس من لوازم الصلوة فيجوز ان يترك والصلوة على حالها **ومنها**
الصحيح المروي في باب صلوة التسبيح من الكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لجعفر يا جعفر الا امنحك الا اعطيك الا احبوك فقال له جعفر بلى يا رسول الله قال فظن الناس انه يعطيه
ذهبا او فضة فتشرف الناس لذلك فقال له اعطيك شيئا ان انت صنعته في كل يوم كان لك خيرا من الدنيا و
ما فيها وان انت صنعته بين يومين غفر لك ما بينهما او كل جمعة او كل شهر او كل سنة غفر لك ما بينهما الحديث وروي
في الباب ايضا عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من صلى صلوة جعفر كتب الله عز وجل له من الاجر
مثل ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله لجعفر قال اي والله **ومنها** ما رواه في باب غسل الجمعة من الفقيه عن
الصادق انه قال غسل يوم الجمعة طهور وكفارة لما بينهما من الذنوب من الجمعة الى الجمعة وغير ذلك من النصوص
الواردة في زيارة مولانا الحسين عليه السلام وفي البكاء في مصيبته وغير ذلك والمحصل مما ذكر عدم وجوب التوبة
عن الصغيرة على من اجتنب الكبيرة وهو المدلول عليه بالكلام السالف من المختلف حيث قال ان التوبة من شرطها
العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر مما لا ينفك منها الانسان فلا يصح هذا العزم منه غالبا فلا
يمكن التوبة في اغلب الاحوال انتهى ومعلوم ان عدم امكان التوبة يستلزم عدم وجوبها لوضوح ان التكاليف
الالهية مشروطة بالتمكن والقدرة وهو مقتضى كلامه في الارشاد حيث قال ولا يقدح الندرة فان الانسان
لا ينفك عنها وكذا في القواعد لعسر البلوى ولا يقدح النادر الصحيح وقد عرفت انه الظاهر ممن صرح بان القادح في العدالة
هو الاصرار على الصغيرة لا الاقدام بها بعنوان الندرة والحاصل ان هذا القول هو الظاهر من المبسوط والوسيلة
والمكتسب والنافع وتحصيل المنافع والمختلف والقواعد والتحرير والارشاد والذكرى والدروس واللمعة
وجامع المقاصد وكنز العرفان وروض الجنان والمعالم والمدارك فلاحظ عباراتهم السالفة في تنقيح المخالفة
لكن بقي في المقام ما ينبغي التنبيه عليه وهو ان الظاهر من هؤلاء الاماجد العظام في كتاب الشهادات وان
كان ما ذكر على التفصيل المتقدم لكن جماعة منهم ادرجوا في كتاب الطهارة ما يظهر منه خلافه قال في نهاية الاحكام في
مقام تعداد الاغسال المسنونة الرابع الغسل للتوبة من كفر او فسق سواء كان الكفر ارتدادا او اصليا الى ان
قال وسواء الفسق مشتملا على كبيرة او صغيرة وفي جامع المقاصد في كلام القواعد والتوبة عن فسق او كفر لا فرق
في الفسق بين كونه عن صغيرة او كبيرة ونحو خصصه جماعة بالكبائر وفي الروضة يستحب الغسل للتوبة عن فسق
او كفر بل عن مطلق الذنب وان لم يوجب الفسق كالصغيرة النادرة وجه المخالفة من وجهين **احدهما** ايجاب الصغيرة
للفسق وقد عرفت التصريح بخلافه في عباراتهم المذكورة **والثاني** في وجوب التوبة عن الصغيرة وقد عرفت ان مقتضى
كلماتهم السالفة خلافه ثم ان كلام الروضة وان كان سالما عن الوجه الاول لكنه صريح في الوجه الثاني ويمكن الجواب
عنه من وجهين **احدهما** ان الفسق في كلامهم في مقام الغسل محمول على المعنى اللغوي وهو الخروج عن الطاعة
لا المعنى الاصطلاحي المنافي للعدالة لكنه بعيد مضافا الى انه لا يكفي في دفع حديث التوبة **والثاني** ان الصغيرة
في كلامهم محمول على صورة الاصرار عليها والاصرار على الصغيرة وان كان كبيرة فلا ينافيه سببيته للفسق بالكبيرة لكنه لا
ينطبق على تصريحهم بان الصغيرة على وجه الندرة غير قادح للعدالة ويؤيده ما ذكروه في مقام تعريف العدالة حيث اعتبروا
الاجتناب عن الاصرار على الصغائر بعد اعتبارهم الاجتناب عن الكبائر فلا يلزم منافاة الصغيرة النادرة للعدالة

في بيان الاختلاف في تفسير الاصرار وتحقيق الحال في ذلك

ولا القول بايجاب التوبة وهذا هو الاقوى لكنه انما هو في غير كلام الروضة لصراحته في اعتبار التوبة في الصغيرة
الغير الموجبة للفسق ايضا الثاني ان غاية ما يستفاد منه ثبوت التوبة عن الصغيرة واما كونها بعنوان
الوجوب فلا وان ابيت عنه فنقول انه لا دليل عليه بعد ما بيّنّا فيحمل على وجه الاستحباب مضافا الى ان كلامه
في الروضة معارض بما حكيناه عنه في الرضي الدال على ان الصغيرة اذا لم يكن على وجه الاصرار لا يقدح في العدالة
وقد حققنا انه مع القول بوجوب التوبة لا يتحقق له مصداق فليلاحظ **والثاني** في تفسير الاصرار
وتحقيق الحال في هذا المرام فنقول اختلفوا فيه على اقوال **الاول** ان الاصرار على الصغيرة عبارة عن
المداومة عليها فلو كان الاقدام بها في غالب الاحوال فهو يوجب تحقق الاصرار وان شارك في الاول مرتبة تحت
المنقول هو الظاهر من الكتاب والقواعد والارشاد قال في الاول ولا ريب في زوالها بمواقعة الكبائر وكذا
بمواقعة الصغائر مع الاصرار او في الاغلب وفي الثاني ويخرج المكلف عن العدالة بفعل كبيرة وكذا بفعل الصغائر
مع الاصرار او الاغلب وفي الثالث وتزول بمواقعة الكبائر وبالاصرار على الصغائر او في الاغلب ولعل الظاهر
من التحرير ايضا قال ويحصل بالاجتناب عن الكبائر من الاصرار على الصغائر والاكثار منها والظاهر من الجواهر
المذكورة تحققه ولو كان متعلقه انواعا مختلفة **والثاني** مثله الا ان الاصرار غير مختص بالمداومة بل يعمها
والاكثار بما في غالب الاحوال وهو الظاهر من الجامع وتحصيل المنافع قال في الاول لا ريب في زوالها بالكبائر
وكذا بالصغائر اذا كان مصرا اما الندرة من اللمم فلا وفي الثاني ويزيلها الكبائر والصغائر مع الاصرار لا الندرة ومقابلة
الندرة بالاصرار يدل على ان المراد من الاصرار ما يعم الدوام والاكثار ولعله الظاهر من الوسيلة والمختلف
والذكرى والدروس وجامع المقاصد والروض والمعالم فلاحظ عباراتهم السالفة ووجه الظهور هو انهم اعتبروا في
العدالة الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر والظاهر من اعتبار الاصرار ان الصغيرة من غير اصرار
غير قادحة للعدالة والظاهر اطباقهم على ان ارتكاب الصغيرة في الاغلب من القوادح وقد ادعى العلامة
الاجماع فلذلك في التحرير اما الصغائر فان داوم عليها او وقعت منه في اكثر الاحوال ردت شهادته اجماعا
انتهى ومنه يظهر ان مرادهم من الاصرار ما يعم الغلبة واشتهار ارادة الدوام من الاصرار وعدم التعرض للغلبة
مع المشاركة في القادحية بعيد جدا سيما في مقام التعاريف **والثالث** ما ذكره السيد الشارح
السيد وجه حيث قال والمراد بالاصرار على الصغيرة العزم على فعلها بعد الفراغ منها وفي معناه المداومة
على نوع واحد منها بلا توبة وهو اخص من الاول من وجه واعم منه من آخر اما الاول فلان الظاهر من القول
الاول وان كان اعتبار المداومة لكنه اعم من ان يكون متعلق الدوام نوعا واحدا او اكثر وقد اعتبر السيد الشارح
المداومة على نوع واحد واما الثاني فلان العزم على فعلها بعد الفراغ منها يكون من الاصرار على الثالث دون
الاول وما ذكر يظهر الفرق بين الثاني والثالث ايضا فان الثاني اعم منه من جهة من حيث اعتبار
الدوام في الثالث وكفيه فيه وبين الاكثار في الثاني ومن حيث ان متعلق الدوام في الثالث نوع واحد
بخلافه على الثاني لا انه اخص منه من وجه بناء على ان العزم على فعلها بعد الفراغ منها من الاصرار على الثالث
دون الثاني واما الاول والثاني فان الثاني اعم من الاول بناء على اعتبار الدوام وعدمه كما عرفت **والرابع**
ما ذكره شيخنا الشهيد في قواعده حيث قال الاصرار اما فعلي وهو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة

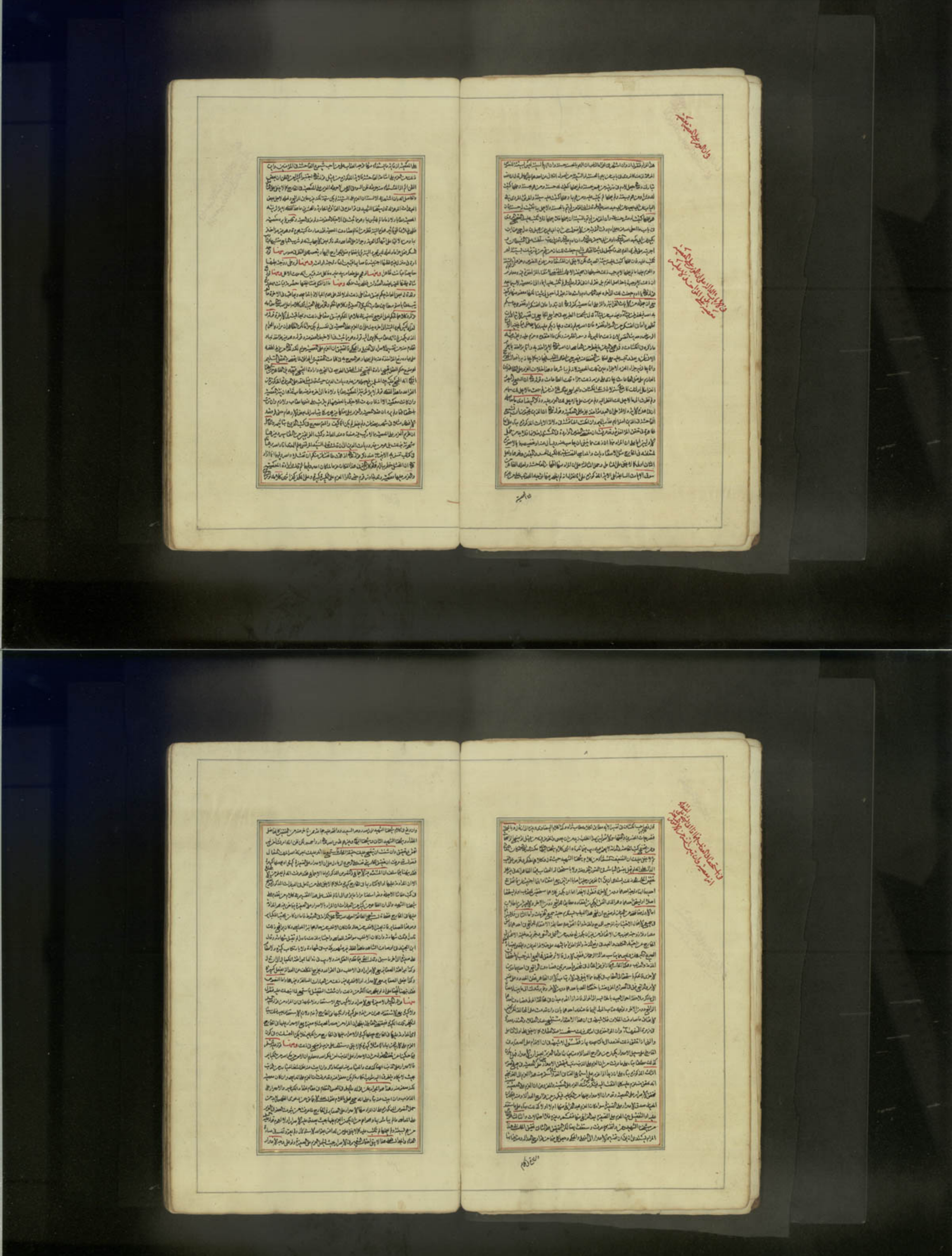
او الاكثار

او الاكثار من جنس الصغائر واما الحكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها قال اما من فعل الصغيرة
ولم يخطر بباله توبة بعدها ولا عزم على فعلها فالظاهر انه غير مصر ولعله مما تكفره الاعمال الصالحة من الوضوء و
الصلاة والصيام كما جاء في الاخبار والحاصل مما ذكره ان الصغيرة ان كانت افراد نوع واحد منها فيعتبر في
تحقق الاصرار هناك المداومة عليها وان كانت افراد انواع متعددة فيكفي في تحققه الاكثار عليها ولا يعتبر
المداومة عليها واما الحكمي فقط ما ذكره هو العزم على فعل الصغيرة الثاني بها بعد الفراغ منها وكلامه في الحدين
منظور فيه اما في الاول فلان اعتبار الدوام في افراد نوع واحد والاكتفاء بالاكثار في انواع متعددة في تحقق
الاصرار غير معلوم الوجه فان اعتبر الدوام ينبغي ان يعتبر مطلقا والا فلا وكذلك فلا بد ان يكون المراد من الدوام
الاكثار او بالعكس ولعل الثاني اولى واما في الثاني فلان تخصيص الاصرار الحكمي بالعزم على فعل الصغيرة الثاني
بها بعد الفراغ منها يقتضي ان لا يكون العزم على فعل صغيرة اخرى بعد الفراغ من الاولى من ذلك ولا يخفى ما فيه
فان العزم على فعل الاخرى حتى لو لم يكن اسوء فلا وجه لجعله اسهل كما لا يخفى على المتأمل الفطن والفرق بينه
وبين ما ذكره السيد الشارح بيّن فان المداومة على جنس الصغائر بل الاكثار منه يكفي في تحقق الاصرار على
ما ذكره شيخنا الشهيد بخلافه على ما في المدارك وان مقتضى جعله العزم على المعصية بعد فعلها اصرارا حكميا انه
ليس اصرارا حقيقيا بل في حكم الاصرار في كونه من قوادح العدالة ومنافياتها وقد جعله السيد الشارح من
الاصرار حقيقة حيث قال المراد بالاصرار ما مرّ وبما ذكر يظهر انه يمكن ان يكون الاصرار الحقيقي في
كلام شيخنا الشهيد اصرارا حكميا في كلام السيد الشارح وبالعكس وهنا **قول خامس** حكي عن بعض الاصحاب
ولم يحضرني الآن قائله وهو ان الاصرار على المعصية عبارة عن مباشرة المعصية من غير ان يعقبها بالتوبة
وسنقف على الكلام فيه وتحقيق الحال يستدعي ان نبين ان الخلاف في المسألة يرجع الى امور **الاول** في
انه هل يعتبر في تحقق الاصرار على المعصية المداومة عليها او لا بل يكفي فيه الغلبة الظاهر من كلمات جماعة من
اللغويين الاول ففي النهاية اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وعن الصحاح اصررت على
الشيء اي اقمت ودمت عليه وحكي جماعة عن القاموس انه قال اصر على الامر لزم لكن الموجود فيه غير ما في
الحكاية فانه هكذا اصر على الامر عزم والتحقيق فيه التفصيل بين الفعل المسبوق بالعزم عليه بعد الفراغ
منه في الاول والثاني وهكذا وعدمه وعلى الاول لا يعتبر الدوام بل العزم على الدوام مثلا يكفي في ذلك وعلى
على الثاني فدقق النظر حتى يظهر لك حقيقة الحال لكن ينبغي ان يعلم ان المراد بالدوام هو الدوام العرفي فلا
ينافيه الترك في بعض الاحيان **والثاني** في انه هل يعتبر في تحقق الاصرار وحدة المتعلق بمعنى ان يكون
متعلقه افراد نوع واحد او لا والتحقيق فيه ملاحظة متعلق الاصرار فان كان نوعا فالاول والا فالثاني
على المتأمل الفطن لا يتحقق الا بتكرر ذلك الامر وهو ظاهر والاصرار على تحصيل العلم كما يكفي في صدقه المبالغة
في تحصيل نوع واحد منه كذا يكفي في ذلك المبالغة في تحصيل انواع منه ولما كان المتعلق فيما نحن فيه
الصغيرة وهي جنس يندرج تحتها انواع الصغائر فصدقه كما يمكن بالمبالغة في افراد نوع واحد منها كذا يكون
بالمبالغة في انواع منها لانه يصدق الاصرار على المعصية بالمبالغة في انواع الصغائر وفي انواع الكبائر
بالمبالغة فيها فاعتبار المداومة على نوع واحد لا وجه له فيضعف ما وقع في كلام السيد الشارح وغيره ولا يبعد في كلام

والثالث في انه هل يعتبر في صدق الاصرار على الشيء الارتكاب الخارجي اما على الدوام او الاكثر به
او لا بل يكفي في ذلك العزم على فعله بعد الفراغ منه والظاهر ممن اعتبر في الاصرار على الصغيرة المداومة عليها
الاول كما لا يخفى على المتامل لكن المصرح به في كلام شيخنا الشهيد هو الثاني ووافقه عليه جماعة ممن تاخر
كالفاضل المقداد في كنز العرفان والشهيد الثاني وغيرهما وهذا هو التحقيق لان الظاهر ان الاصرار على
الشيء كما يصدق عند المداومة عليه كذا يصدق عند العزم على الاتيان به بعد الفراغ منه ولذا يقال فيمن
حضر الجماعة واطلعنا على ان عزمه الحضور دائما انه مصر على محافظة الجماعة وفيمن اتى بصلوة الليل وعلمنا
ان عزمه الاتيان بها ابدا انه مصر على مواظبة صلوة الليل وفيمن استمع الغناء واستفدنا ان عزمه الاستماع
دائما انه مصر على استماع الغناء وهكذا الحال في الافعال والاقوال والحاصل ان الاصرار على الشيء كما يتحقق
باعتبار المداومة عليه بالفعل في الخارج كذا يصدق باعتبار العزم على المداومة عليه بعد الفراغ منه فمتعلق
الصدق في الاول ما صدر منه في الماضي وفي الثاني ما صدر منه فيه مع العزم في الحال على الاقدام به في
الاستقبال دائما او في الاغلب والصدق يتحقق في الحالين وان اختلف المتعلق في الصورتين بقي الكلام
في ان الاصرار على الصغيرة على المعنيين ولو بالمعنى الثاني من قوادح العدالة كما يستفاد من كلام شيخنا الشهيد
والجماعة المتاخرة عنه لا سيما السيد الشارح حيث جعل الثاني حقيقة الاصرار او لا بل القادح لها المعنى الاول
فقط وستقف على تحقيق الحال في ذلك ثم ان هنا امورا ينبغي التنبيه عليها
منها ما نبهنا عليه بعد ان حكينا كلام شيخنا الشهيد في تفسير الاصرار الحكمي حاصله ان الاصرار الحكمي
على ما يظهر من كلامه هو العزم على فعل الصغيرة الماتي بها وهو غير صحيح لما عرفت مما حققناه من عدم استقامة
وان ذلك انما يصح اذا جعل متعلق الاصرار النوع كما فصلناه ولما كان المتعلق فيما نحن فيه الصغيرة فالاصرار
عليها كما يصدق بالعزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها يصدق بالعزم على فعل صغيرة اخرى واخرى وهكذا
والحاصل ان التعميم في الاصرار الفعلي بين الاكثار في النوع والجنس وتخصيصه في الحكمي بالاول غير معلوم
الوجه ومنه يظهر ان كلام السيد الشارح سالم من هذه المناقشة وان كان من حيث اعتبار الدوام في النوع
غير موصوف بالصحة كما علمت مما فصلناه **ومنها** ان الاصرار الحكمي على القول به من حيث اعتبار الدوام
والاكثار ينبغي ان يكون تابعا للاصرار الفعلي فان اعتبر الدوام فيه ينبغي اعتباره في الحكمي ايضا بمعنى ان يعتبر
العزم على الاتيان بالصغيرة دائما وان اكتفى بالاكثار فيه ينبغي ان يكون الامر في الاصرار الحكمي كذلك فلو
لو عزم بعد الفراغ من الصغيرة على الاتيان بها ثانيا فقط ينبغي ان لا يندرج ذلك تحت الاصرار الحكمي فما
يظهر من كلام شيخنا الشهيد الثاني في الروضة حيث قال والاصرار اما فعلي كالمواظبة على نوع او انواع
من الصغائر او حكمي وهو العزم على فعلها ثانيا بعد وقوعه وان لم يفعل الظاهر انه مبني على المسامحة الا ان مراده
ان الاصرار الحكمي يتحقق بالعزم على فعلها ثانيا من غير زيادة بل الظاهر ان مراده ثانيا فصاعدا **ومنها**
ان الظاهر من كلام الشهيدين والفاضل المقداد وغيرهم حيث اعتبروا في الاصرار الحكمي كون
العزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها انه لو عزم على فعل الصغيرة دائما من غير ان يكون هذا العزم مسبوقا
ببعضها كما اذا عزم على استماع الغناء مثلا في مدة سنة لكن لم يتحقق منه السماع لعدم التمكن منه لا يكون ذلك

من الاصرار في شيء

من الاصرار في شيء والظاهر ان صدق الاصرار على الشيء في العرف يتحقق ولو انفك عن الفعل كما يقال ان فلانا
مصر على المسافرة فيما اذا كان عزم على المسافرة اكيدا جدا مع انه في بيته وان السلطان مصر على قتل فلان
مع انه لم يصدر منه قتل بعد ومنه يظهر ان صدق الاصرار كما يكون باعتبار الكم اي تكرر الاتيان بمتعلقه كما يقال ان
السلطان مصر على القتل فيما اذا تكرر منه القتل كذا يكون باعتبار الكيف اي العزم المؤكد كما يقال ان له اصرارا في
قتل زيد فالحاصل مما ذكر ان صدق الاصرار على الشيء كما يكون باعتبار تكرر الاتيان به في الخارج كذا يكون باعتبار
العزم على الاتيان به متكررا سواء كان بعد الفراغ منه ام لا وقد يكون باعتبار تعلق العزم المؤكد على شيء فالاصرار
على استماع الغناء مثلا كما يصدق فيما اذا تحقق منه الاستماع متكررا في الخارج كذا يصدق عند العزم الاكيد
على استماعه ولو لم يتكرر بقي الكلام هنا في امرين ينبغي التنبيه عليهما **احدهما** ان الاصرار بجميع اقسامه
المذكورة هل يكون من قوادح العدالة ومنافيا لها ام لا **والثاني** في تحقيق المراد من الدوام والغلبة في هذا
المقام فنقول **اما الاول** فتحقيق الحال فيه يتوقف على الرجوع الى المستند فاعلم ان المستند
فيه الاجماع والنص اما الاجماع فلم يظهر منه الا قادحية الاصرار الذي في ضمن المداومة والتكرار كما لا يخفى على
من تامل فيما سلف من الاقوال وكذا الاكثار والغلبة على ما ظهر من العبارة السالفة من الحدائق وان احتمل
عدم اندراجه تحت الاصرار واما النص فالذي يحضرني الان من الاحاديث **منها** ما رواه ثقة الاسلام
في باب الاصرار على الذنوب من الاصول عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا صغيرة مع
الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار **ومنها** ما رواه في باب ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله من الفقيه
عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام في حديث طويل من جملته قال عليه السلام الا فاحذروا
يسيرا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة مع
الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار **ومنها** الحسن كالصحيح المروي في الباب الثالث والثلاثين من العيون
المشتمل على عدد الكبائر وعد من جملتها الاصرار على الذنوب بهذا اللفظ **ومنها** ما رواه ثقة الاسلام
في باب اصول الكفر واركانه بسنده حسن عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من علامات الشقاء جمود العين وقسوة القلب وشدة الحرص في طلب الدنيا والاصرار على الذنب **ومنها**
ما رواه في موضع من البحار عن تحف العقول عن ابي جعفر عليه السلام قال ان اخوف الذنوب اغترار وطول التسويف
حتى والاتكال على الله هلكة والاصرار على الذنب امن لمكر الله ولا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
اذا علمت ذلك فنقول ان المستفاد من النصوص المذكورة ان من جملة الكبائر الاصرار على الصغيرة بالفعل
لانه المتبادر منها وهو غير متحقق في القسم الثالث والرابع فان المتحقق فيه صدق الاصرار على الصغيرة
بالعقل لا الاصرار عليها بالفعل فان الحكم فيهما ان فاعله مصر على ان يفعل الصغيرة فيما بعد ولم يقم
دليل على ان مثل ذلك من الكبائر لما عرفت من ان مقتضى النصوص ما نبهنا عليه ولعل الوجه فيما اعتبر
شيخنا الشهيد في الاصرار الحكمي من كون العزم على الصغيرة بعد الفراغ منها وذلك ان تقول ان ما ذكره
شيخنا الشهيد قدس سره ومن تابعه اذا كان العزم على المعصية معصية وعليه لا يختلف الحال بين كون العزم
على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها او في اول الامر كما لا يخفى فالمعتمد في هذا المقام صرف النظر الى تحقيق



والغلبة اذ مقتضيا كما ان الاصرار على الصغيرة في الخارج يكون من الكبائر كذلك العزم عليها بعنوان الاصرار
وستقف على ان الكبيرة هي التي اوعد الله تعالى عليها النار بالخصوص وقد اعترف به شيخنا الشهيد نور الله
روحه السعيد في القواعد والدروس وهو مستلزم العزم على المعاصي مطلقا وكيف مع انك قد عرفت
ان استفاضت النصوص على العزم على المعاصي ما عفى عنه مطلقا فتعميم الاصرار في النصوص المذكورة بحيث
يشمل ما جعله اصرارا حكميا حتى يكون ذلك ايضا من الكبائر فيكون من قوادح العدالة قطعي الفساد كما
ذلك مع القول بثبوت العفو في العزم على المعاصي في نفسه ولو من غير توبة وقد عرفت ما حكيناه عن
شيخنا الشهيد في قواعد الاعترافات بذلك ان قيل يمكن ان يكون هذا هو الوجه في تخصيص الاصرار الحكمي بانه
العزم على الصغيرة بعد الفراغ منها اذ لا يكتفي فيه بمجرد العزم عليها قلنا حاصل ذلك هو ان العزم على الصغيرة انما
اذا كان بعد الفراغ عنها يكون من الكبائر والنصوص الدالة على ثبوت العفو في العزم على المعاصي اعم من ان يكون
عزما ابتدائيا اولا كما لا يخفى بل الظاهر ثبوت العفو في العزم على المعصية ولو كان المعزوم عليها من الكبيرة
وكان العزم بعنوان الدوام او العكس لعموم النصوص الواردة عن اهل بيت العصمة والطهارة عليهم الاف السلام
والثناء فالحق ان قلت ان هذا انما يتوجه اذا كان مراده ان الاصرار الحكمي من الكبيرة وليس في كلامه ما يدل على
فيمكن ان يكون مراده ان ذلك من القوادح وان لم يكن كبيرة وثبوت العفو في المراد منه غير مناف لذلك قلنا هذا
ايضا غير صحيح لان الظاهر من كلامه الاول انه اراد بهذا التقسيم تفسير قوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار حيث
قال جاء في الحديث لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وهو الدوام على نوع واحد من الصغائر الى اخر
ما تقدم نقله عنه لوضوح ان مقتضاه انه كما لا صغيرة مع الاصرار الفعلي كذلك الحال في الاصرار الحكمي وعلى
فرض التسليم نقول قد عرفت مما اسلفنا انه عليه السلام جعل الاجتناب عن الكبائر في صحيحة ابن ابي يعفور
المتقدمة دليلا على العدالة ومنه يظهر ان ارتكاب غير الكبيرة ليس مما ينافي العدالة فمن ادعى خلاف ذلك
عليه بالدلالة والحاصل ان الحكم بان ارتكاب غير الكبيرة يكون من قوادح العدالة ومنافيا لها لا بد ان يكون
من دليل وهو منتف فيما نحن فيه فلا وجه للقول به سيما بعد ان دلت الصحيحة المذكورة على خلافه ويمكن ان يقال
ان في كلامه قدس الله روحه حيث فسر الاصرار الحكمي بالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ عنها مسامحة والا
ان يكون مراده ان الاصرار على الشيء كما يتحقق بالارتكاب على الشيء دائما او في الاغلب كذا يتحقق بالارتكاب
مع العزم على العود عليه دائما او في الاغلب قال المولى المحقق الاردبيلي نور الله روحه ان الاصرار على
الذنب يحصل بتكرر فعل الصغيرة مرة بعد اخرى في الغالب بل يحصل بالمرة الواحدة مع العزم على العود
لانه المتبادر من الاصرار كما هو الظاهر انتهى فعلى هذا نقول ان ما دل على ان الاصرار على الصغيرة كبيرة يتم
التفسير فيه فتقع الاشكالات التي ذكرناها بتوجيه ان تفسير الاصرار الحكمي ليس على ما ينبغي وايضا
نقول ان بين التفسيرين من الاصرار عموما من وجه لافتراق الاول عن الثاني فيما اذا اتى بها دائما من غير ان
يعزم العود عليها بعد الفراغ منها والثاني عن الاول فيما اذا اتى بها مرة مع العزم عليها واجتماعهما فيما اذا اتى
بها دائما مع العزم على العود ايضا فيكون لفظ الاصرار مشتركا بين المعنيين والاستدلال بالنصوص المذكورة
لاثبات الحكم في التفسيرين مبني على جواز استعمال اللفظ المشترك في استعمال واحد في اكثر من معنى واحد

بعزم

غير مرضي عند المحققين من ائمة الاصول وعلى فرض الاغماض عن ذلك وفرض امكان تصويب الاشتراك المعنوي
في المقام نقول ان التعارض بين النصوص الدالة على ان الاصرار على الذنب كبيرة وبين ما دل على ثبوت العفو
في العزم على المعاصي عموما من وجه لافتراق الاول عن الثاني في الاصرار الذي في ضمن الاكثار والدوام على
والثاني عن الاول في العزم على المعصية من غير ان يكون مسبوقا بالفراغ عنها واجتماعهما في العزم على المعصية
المسبوق بالفراغ منها فمقتضى النصوص الاول ان يكون العزم من الكبائر ومقتضى النصوص الثانية خلافه
على ما يظهر مما اسلفناه فلا بد من الرجوع الى الترجيح وهو مع النصوص الدالة على العفو لان الظاهر انها
اكثر والاعتبار بها اشد ولان الظاهر من اكثر الاصحاب حمل الاصرار في المقام على المداومة على الصغائر
او في الاغلب على ما عرفت مما بيناه وان الظاهر انه لم يعمم الاصرار في المقام في التفسير شيخنا الشهيد نور الله
روحه السعيد وان وافقه عليه جماعة من افاضل المتاخرين وبما ذكرنا ظهر الوجه في تامل جماعة من
متاخري الاصحاب في الحاق هذا القسم من الاصرار قال الفاضل الخراساني في الذخيرة ان المداومة
من الذنب والمعصية قادح في العدالة واما العزم عليها بعد الفراغ ففي كونه قادحا تامل ان لم يكن ذلك اتفاقيا
وقال العلامة المجلسي في البحار وفي كون العزم على الفعل بعد الفراغ منه قادحا اشكال وفي شرحه
على الاصول واما العزم عليها بعد الفراغ ففي كونه قادحا تامل ان لم يكن ذلك اتفاقيا وقد عرفت مما بيناه عليه
انه ليس بمحل الوفاق بل ولا قول اكثر الاصحاب ويرشدك اليه كلامهما في الذخيرة والبحار حيث قالا وقسم بعض علمائنا
الاصرار الى فعلي وحكمي الى اخره وهذا ما ارتضاه جماعة من المتاخرين والمتصف حال من بيان ذلك الى اخره

تنبيهان الاول لا يخفى عليك ان ما ذكرناه من عدم كون العزم على المعصية ولو على وجه الدوام من قوادح
العدالة ومنافيا لها ما لم يفعلها ولو كانت كبيرة انما هو اذا كانت الوجه في عدم المباشرة بها في الخارج الحالة النفسانية
السابقة واما اذا علمنا بالقرائن ان عدم المباشرة انما هو لعدم التمكن منها او لخوف الناس مثلا بحيث لو تمكن منها
لباشرها ففي وان يحكم بثبوت العفو لعموم الادلة الدالة عليه لكن لا نحكم بعدالته لا باعتبار اصل العزم على المعصية
بل باعتبار ان في الفرض المذكور يعلم بانتفاء الحالة النفسانية الداعية على ترك المعاصي المعبر عنها بالعدالة
كما لا يخفى على ذي مسكة وفطانة لا يقال ان صحيحة ابن ابي يعفور مقتضاها كون الاجتناب عن الكبائر مطلقا دليلا
على العدالة لوضوح ان الظاهر من سياقها خلافه فلاحظ حتى يظهر لك وجهه **والثاني** قد ذكرنا الاقوال
والاقوال في حقيقة الاصرار وان الاقوال فيه خمسة لكن قد حصل في نقل الخلاف هنا اشتباه لجماعة من
متاخري الاصحاب قدس الله تعالى ارواحهم منهم الفاضل الخراساني في الذخيرة ثم اعلم ان
المراد بالاصرار على الصغيرة الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل المراد به المداومة
على نوع واحد منها وقيل يحصل بكل منهما ومنهم العلامة المجلسي قال في شرحه على الاصول قيل المراد بالاصرار
على الصغيرة الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة وقيل هو الاصرار على نوع واحد منها وقيل
يحصل بكل منهما وذلك لان القول الثالث في كلامهما ككلام غيرهما يرجع الى القول الاول للقطع بان من قال
بحصول الاصرار بالاكثار من الصغيرة سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة يقول بحصوله بالمداومة
على نوع واحد منها كما لا يخفى فيرجع ذكرهما القول الاول على النحو المذكور لا وجه لما جعلاه من الاقوال وقد بيناها

لذلك في الكفاية والبحار فلم يذكرا ما جعلاه قولا ثانيا من بين الاقوال قال في الكفاية والمراد بالاصرار على
الصغاير الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل المداومة على نوع واحد منها ونقل
بعضهم قولا بان المراد به عدم التوبة وفي البحار واختلف في معنى الاصرار على الصغائر فقيل هو الاكثار
منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل المداومة على نوع واحد منها ونقل بعضهم قولا بان
المراد به عدم التوبة وهو ضعيف انتهى ثم ان ما جعلاه قولا ثانيا لم نظفر على القائل بما ذكرناه من بين
الاقوال وان الاقوال فيه منحصرة فيما ذكراه بل على تسليم القول الذي جعلاه قولا ثانيا يرتقي الاقوال الى ستة
فلاحظ ما حررناه في تحرير الاقوال حتى يظهر لك حقيقة الحال ثم الكلام في تحقيق القول الذي ذكرناه
خامس الاقوال وهو القول بان الاصرار على الصغيرة عبارة عن فعلها من غير ان يعقبها بالتوبة وقد ذكرنا
ان هذا القول يحكى عن بعض الاصحاب والمستند فيه ما رواه ثقة الاسلام في باب الاصرار على الذنب عن جابر
عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا
يستغفر الله ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار والجواب عنه هو ان الشبهة ان حمل الاصرار على المعنى المذكور
مخالف للعرف واللغة فلا يمكن المصير اليه الا عند اجتماع الدلالة لشرائط الحجية وهو مفقود فيما نحن فيه
لاشتمال سند الحديث على عمرو بن شمر الذي ذكر النجاشي والعلامة في شانه انه ضعيف جدا زيد احاديث
في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها اليه والامر ملتبس وزاد العلامة فلا اعتمد على شيء مما يرويه ومن
هذا حاله لا يمكن التعويل على شيء من رواياته وهو يغنينا عن التكلم في محمد بن سالم الذي من جملة رجاله
وكذا في جابر مضافا الى ما في متنه من الاختلال لكونه تفسيرا للاصرار المذكور في الاية الشريفة وحمل الاصرار
فيها عليه غير صحيح على ما يظهر من صدرها وهو قوله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله
فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اذ معنى لم يصروا حينئذ لم
ان يذنبوا ذنبا من غير توبة وهذا هو المستفاد من قوله تعالى فاستغفروا لذنوبهم لكونه في قوة الجزاء للشرط
المذكور في الاية فيلزم التاكيد بخلاف ما اذا كان المراد منه انهم لم يصروا على المعاصي وعلى تقدير الاغماض
عنه نقول ان حمله عليه السلام تفسير للاصرار المذكور في الاية وقوله تعالى فاستغفروا لذنوبهم قرينة على حمل الاصرار
فيها على ما فسره عليه السلام به فالمراد ان الاصرار المنفي في الاية الشريفة بمعونة ما ذكر هو ان يذنب الذنب فلا
يستغفر الله وامثاله فلا يلزم ان يكون مطلق الاصرار معناه ذلك كما هو محل الكلام فهذا القول ضعيف ايضا
ومن جميع ما ذكر ظهر ان احسن الاقوال هو القول الثاني فالاصرار على المعاصي عبارة عن الاكثار منها سواء
كان من نوع واحد او انواع مختلفة فكل من قال بحصوله بالاكثار يقول بحصوله بالدوام كما لا يخفى لكن
بقي الكلام في المعنى المراد من الدوام والغلبة في هذا المقام وهو الامر الثاني من الامرين اللذين كان الكلام
فيهما فنقول ليس المراد بالمداومة على المعصية عدم الانفكاك عنها ابدا وهو ظاهر فان المداومة على كل شيء
بحسبه فالمداومة على صلوة الجماعة تصدق فيما اذا لم يخل بها وكذا المداومة على صلوة الليل وكذا الحال في
سائر النوافل وصوم ثلثة ايام في كل شهر وصوم رجب وشعبان وغير ذلك بل ربما يمكن ان يدعى ان الاخلال
في بعض الاحيان اي اذا كان في غاية الندرة غير مناف للدوام في العرف والعادة والحاصل

في تنبيه الفقيهين الى ذكره ما اعتبره ... عن الاتيان بالمعصية من غير ان يعقبها بالتوبة

ان المداومة

ان المداومة على الامور الموقتة وان كانت تصدق عند عدم الاخلال بها في اوقاتها في زمان معتد به لكن الحال
والاشكال في غير الموقتة والظاهر ان المناط والمعيار في ذلك بحسب النوع والاتفاق فالمداومة على استماع
الغنا تتحقق عند الاقدام باستماعه مهما اتفق وهكذا الحال في الغيبة وغيرها من الاشياء والامثال ثم ان هذا
وان كان صحيحا لكنه لا يجدي الا عند تجدد الزمان فنقول ان ذلك في المداومة المقيدة وان كان سهلا
كالمداومة على استماع الغنا في يوم معين او يومين وهكذا لكن في المداومة المطلقة بان يقال ان المداومة في هذا المقدار
من الزمان يكفي لصدق المداومة المطلقة لا يخلو من اشكال بل نقول انه لا يكفي في صدق المداومة المقيدة صدور
الفعل مرة او مرتين او ثلث مرات كما لا يخفى لكنا لما اكتفينا في تحقق الاصرار بالاكثار لا يهمنا البحث في تحقيق
الدوام فنقول ان تحقق الاكثار يختلف باختلاف تتالي زمان الفعل وتراخيه فالاكثار يصدق باستماع الغنا
في يوم واحد ست مرات مثلا وان لم يكن ذلك كافيا فيما اذا كان في مدة شهر مثلا ثم انه ليس المراد بالاكثار
في هذا المقام ما يكون مصداقا للاكثرية اذ لو فرضنا امكان استماع الغنا في يوم واحد عشرين مرة وصدر منه الا
في ثمان مرات والعشرين في اثنتي عشرة مع انه اكثر في الاقدام بالمعصية في هذا اليوم مع ان ما ترك الاستماع فيه
اكثر مما استمع فيه والحاصل انه ليس المعيار فيما نحن بصدده بيانه تحقق الاغلبية والاكثرية بمعنى ان يلاحظ
الاستماع الممكن فان تحقق منه الاستماع في الاكثرية يتحقق الاكثار والا فلا بل المراد صدق الاكثار من المعصية
وهو قد ينفك عن الاكثرية على ما علمت كما ان الاكثرية قد تنفك عنه ايضا كما اذا فرض انحصار عدد استماع الغنا
الممكن في يوم مثلا في ثلثة وتحقق الاستماع في اثنين فانه يصدق انه صدر منه اكثر الاستماع الممكن في هذا
اليوم مثلا والظاهر انه لا يصدق عليه الاكثار ومن هنا قد تبين صدق ما ذكر والحاصل ان الاكثار من المعصية
قد يصدق بارتكاب جميع ما يمكن في حقه ارتكابه كما اذا صدر منه استماع الغنا عشرين مرة في الفرض المذكور
كما يصدق في الفرض المذكور باستماعه عشر مرات وتسع مرات مثلا مع ان عدد الاستماع الصادر منه مساويا
عدد ما تركه في الاول واقل منه في الثاني ولا يصدق الاكثرية في جميع الصور الثلث المذكورة اما في الاخيرتين
فظاهر واما في الاولى فلان الفرض فيها تحقق الاستماع في جميع الافراد الممكنة فهذه موارد افتراق الاكثار عن
الاكثرية والعكس قد ظهر فيما ذكر ومورد الاجتماع ظاهر **تتميم** ينبغي التنبيه عليه وهو انه قد تقدم
في كلام شيخنا الشهيد قدس سره وبعده السيدان المذكوران ان المكفر من الاعمال السيئة بالاعمال الحسنة هو الصغيرة التي
صدرت من المكلف من غير ان يكون عازما الى العود عليها بعد الفراغ منها واعقبها بالتوبة حيث قال اما
من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله توبة بعدها ولا عزم على فعلها فالظاهر انه غير مصر ولعله مما تكفره الاعمال
الصالحة من الوضوء والصلوة والصيام كما جاء في الاخبار انتهى كلامه اعلى الله مقامه ووافقه عليه شيخنا الشهيد
الثاني في المسالك فان تمثل ما ذكره في دعوى حصر السيئة المكفرة بالاعمال الحسنة في مثل الصغيرة المذكورة
نظر لان مثل تلك الصغيرة مكفرة بالاجتناب عن الكبائر لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم الاية على ما نبهنا عليه فيما سلف وستقف على تفصيل الحال في ذلك عند تقسيم الذنوب الى الكبيرة
والصغيرة فلا يبعد القول بكونها مكفرة بالاعمال الحسنة وعلى فرض الاغماض عن ذلك بان يقال ان المراد من الصغيرة
في كلامه الصغيرة من غير المجتنب عن الكبيرة فالصغيرة من المجتنب عن الكبيرة مكفرة بالاجتناب عنها وغير مكفرة

في بيان تكفير السيئات بالطاعات

بالاعمال الحسنة نقول ان مقتضاه حصر السيئات المكفرة بالاعمال الحسنة فيشمل تلك الصغيرة ولا يلزم منه
تكفير شيء من الكبائر بشيء من الحسنات وهو خلاف مقتضى النصوص المتكثرة الواردة من اهل العصمة والطهارة
عليهم الاف التسليم والثناء والتحية فلا باس بايراد جملة منها ليتبين حقيقة الحال وينكشف سر المقال فاقول لا
شبهة في تكفير الاعمال السيئة بالايمان فان ايمان الكافر يكفر جميع سيئاته الصادرة منه حال كفره كما لا شبهة
في تكفيرها بالتوبة وانما الكلام في تكفيرها بالطاعات المغايرة للتوبة اما الاول فالظاهر من الكتاب والسنة المستفيضة
بل كادت تبلغ التواتر ذلك اما الكتاب فاقوى الآيات في ذلك قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
واما السنة فمنها جملة من النصوص التي اوردناها في مقام التنبيه على عدم وجوب التوبة من الصغيرة على
المجتنب عن الكبائر الواردة في الصلوات اليومية وقراءة التوحيد اثنتي عشرة مرة وفي كل ركعة من الركعتين الاوليين
من صلاة الليل وصلاة جعفر وغسل الجمعة فليلاحظ ومنها الصحيح المروي في كتاب العلل من المحاسن عن
فضالة بن ايوب عن الحسن بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال لما هبط آدم من الجنة ظهرت به شامة
سوداء في وجهه من قرنه الى قدمه فطال حزنه وبكاؤه على ما ظهر به فاتاه جبرئيل عليه السلام فقال له ما يبكيك يا
آدم قال لهذه الشامة التي قد ظهرت بي قال قم يا آدم فصل فهذا وقت الصلاة الاولى فقام فصلى فانحطت الشامة
الى عنقه فجاءه في الصلاة الثانية فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلاة الثانية فقام فصلى فانحطت الشامة الى سرته
فجاءه في الصلاة الثالثة فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلاة الثالثة فقام فصلى فانحطت الشامة الى ركبتيه
فجاءه في الصلاة الرابعة فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلاة الرابعة فقام فصلى فانحطت الشامة الى رجليه
فجاءه في الصلاة الخامسة فقال يا آدم قم فصل فهذا وقت الصلاة الخامسة فقام فصلى فخرج منها فحمد الله واثنى عليه
فقال يا آدم مثل ولدك في هذه الصلوات كمثلك في هذه الشامة من صلى من ولدك في كل يوم خمس صلوات
خرج من ذنوبه كما خرجت من هذه الشامة ومنها الصحيح المروي في باب الدعاء عند النوم والانتباه من
كتاب الدعاء من اصول الكافي عن بكر بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال من قال حين ياخذ مضجعه ثلاث مرات
الحمد لله الذي علا فقهر والحمد لله الذي بطن فخبر والحمد لله الذي ملك فقدر والحمد لله الذي يحيي الموتى ويميت الاحياء
وهو على كل شيء قدير خرج من الذنوب كهيئة يوم ولدته امه ومنها الصحيح المروي في الباب عن يحيى الحلبي
عن ابي اسامة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من قرأ قل هو الله احد مائة مرة حين ياخذ مضجعه غفر له
ما عمل قبل ذلك خمسين عاما قال يحيى فسألت سماعة عن ذلك فقال حدثني ابو بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول ذلك وقال يا ابا محمد اما انك ان جربته وجدته سديدا ومنها الصحيح المروي في باب فضل القرآن
منه عن عبد الله بن طلحة عن جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قرأ قل هو الله احد مائة مرة
حين ياخذ مضجعه غفر الله له ذنوب خمسين سنة ومنها الصحيح المروي في باب من قال اشهد ان لا اله الا الله من
الكتاب المذكور عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن عبد العزيز العبدي عن عمرو بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال
من قال في كل يوم عشر مرات اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا احدا صمدا لم يتخذ صاحبة ولا
ولدا كتب الله له خمسة واربعين الف حسنة ومحى عنه خمسة واربعين الف سيئة ورفع له خمسة واربعين الف
درجة قال وفي رواية اخرى وكن له حرزا في يومه من الشيطان والسلطان ولم تحط به كبيرة من الذنوب ومنها

الصحيح

الصحيح المروي في باب من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له من الكتاب المذكور عن عبد الله بن المغيرة عن
ابن مسكان عن ابي بصير ليث المرادي عن عبد الكريم بن عتبة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من قال
عشر مرات قبل ان تطلع الشمس وقبل غروبها لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويميت ويحيي
وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير كانت كفارة لذنوبه ذلك اليوم ومنها الصحيح المروي
في باب من قال استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم من الكتاب عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الصمد
عن الحسين بن حماد عن ابي جعفر عليه السلام قال من قال في دبر كل صلاة الفريضة قبل ان يثني رجليه استغفر الله الذي
لا اله الا هو الحي القيوم ذو الجلال والاكرام واتوب اليه ثلاث مرات غفر الله عز وجل له ذنوبه ولو كانت مثل زبد
البحر ومنها الصحيح المروي في باب ثواب قراءة القرآن من كتاب فضل القرآن من الكتاب عن الحسن بن محبوب
عن جميل بن صالح عن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما يمنع التاجر منكم المشغول في سوقه اذا رجع
الى منزله ان لا ينام حتى يقرأ سورة من القرآن فيكتب له مكان كل آية يقرأها عشر حسنات ويمحى عنه عشر سيئات
ومنها الصحيح المروي في الباب عن احمد بن محمد وهو ابن عيسى عن علي بن حديد عن منصور عن محمد بن بشير عن علي بن
الحسين عليهما السلام قال من استمع حرفا من كتاب الله عز وجل من غير قراءة كتب الله عز وجل له به حسنة ومحى عنه
سيئة ورفع له درجة ومن قرأ نظرا من غير صوت كتب الله له بكل حرف حسنة ومحى عنه سيئة ورفع له درجة
ومن تعلم منه حرفا ظاهرا كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات قال لا اقول
بكل آية ولكن بكل حرف باء او تاء او شبههما قال ومن قرأ حرفا وهو جالس في صلاته كتب الله تعالى له بكل حرف مائة
حسنة ومحى عنه مائة سيئة ورفع له مائة درجة الحديث ومنها الصحيح المروي في باب فضل القرآن من الكتاب
عن الحسن بن محبوب عن سيف بن عميرة عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال من قرأ انا انزلناه في ليلة القدر يجهر بها
صوته كان كالشاهر سيفه في سبيل الله ومن قرأها سرا كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله ومن قرأها عشر مرات
له محو الف ذنب من ذنوبه ومنها الصحيح المروي في باب ثواب الدعاء بعد صلاة الفريضة من محاسن البرقي
عن صفوان عن اسحاق بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام من قرأ بعد فراغه من الصلاة قبل ان يزول ركبتيه
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا احدا صمدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا عشر مرات محى الله عنه
اربعين الف الف سيئة وكتب له اربعين الف الف حسنة الحديث ومنها الصحيح المروي في باب الاعتراف
بالذنوب من الكافي عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن فضل بن عثمان المرادي قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله اربع من كن فيه لم يهلك على الله بعدهن الا هالك يهم العبد بالحسنة
فيعملها فان هو لم يعملها كتب الله له حسنة بحسن نيته وان هو عملها كتب الله له عشرا ويهم بالسيئة ان يعملها
فان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات وقال صاحب الحسنات لصاحب السيئات
وهو صاحب الشمال لا تعجل عسى ان يتبعها بحسنة تمحوها فان الله تعالى يقول ان الحسنات يذهبن السيئات
او الاستغفار فان هو قال استغفر الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم الغفور الرحيم
ذو الجلال والاكرام واتوب اليه لم يكتب عليه شيء وان مضت سبع ساعات ولم يتبعها بحسنة واستغفار
قال صاحب الحسنات لصاحب السيئات اكتب على الشقي المحروم ومنها الصحيح المروي في باب

المؤمن من فجّ عن ابن ابي عمير عن الحكم بن ايمن عن ابان بن تغلب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من طاف
بالبيت اسبوعا كتب الله عز وجل له ستة آلاف حسنة ومحى عنه ستة آلاف سيئة ورفع له ستة آلاف درجة قال
وزاد فيه اسحق بن عمار وقضى له ستة آلاف حاجة قال ثم قال وقضاء حاجة المؤمن افضل من طواف وطواف حتى
عد عشرا ومنها ما رواه في باب النوادر من كتاب الاشربة من الكتاب عن داود الرقي قال كنت عند ابي
عبد الله عليه السلام اذا استسقى الماء فلما شربه رأيته قد استعبر واغرورقت عيناه بدموعه ثم قال لي يا داود لعن الله قاتل
الحسين صلوات الله عليه فما من عبد شرب الماء فذكر الحسين صلوات الله عليه واهل بيته ولعن قاتله الا كتب
الله عز وجل له مائة الف حسنة وحط عنه مائة الف سيئة ورفع له مائة الف درجة وكانما اعتق مائة الف
نسمة وحشره الله يوم القيامة ثلج الفؤاد ومنها الصحيح المروي في باب من حمل جنازة من طهارة الكتاب عن ابن
ابي عمير عن سيف بن عميرة عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين
كبيرة ومنها الصحيح المروي في الباب عن عيسى بن راشد عن رجل من اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول
من اخذ بجوانب السرير الاربع غفر له اربعين كبيرة ومنها ما رواه في الباب عن سليمان بن خالد عن رجل عن
ابي عبد الله عليه السلام قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة واذا ربع خرج من الذنوب ومنها
المعتبر المروي في باب ثواب من غسل مؤمنا من الكتاب عن ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام قال كان فيما
ناجى به موسى ربه قال يا رب ما لمن غسل الموتى فقال اغسله من ذنوبه كما ولدته امه ومنها الصحيح المروي في الباب
عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن سعد بن طريف عن ابي جعفر عليه السلام قال من غسل ميتا فادى فيه الامانة غفر له
قال وكيف يؤدي فيه الامانة قال لا يخبر بما يرى ومنها ما رواه في باب فضل الصلاة من الكتاب عن الحسين بن
سيف عن ابيه قال حدثني من سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول من صلى ركعتين يعلم ما يقول فيهما انصرف وليس بينه
وبين الله ذنب ومنها ما رواه في باب ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله من الفقيه من ابانة لعمر بن
الى ان قال بنفسه وماله لحيل رحمه اعطاه الله عز وجل اجر مائة شهيد له بكل خطوة اربعين الف حسنة ومحى عنه
اربعين الف سيئة ورفع له من الدرجات مثل ذلك وكان كمن عبد الله عز وجل مائة سنة صابرا محتسبا وقال
ايضا من سعى لمريض في حاجته قضاها او لم يقضها خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وقال ايضا من صلى على ميت صلى عليه
سبعون الف ملك وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ومنها ما رواه في باب حد قيام الليل من الكافي
عن محمد بن حفص عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث طويل اخره ان صلاة الليل تطفئ غضب الرب وتمحو
الذنب العظيم وتمحو الحسنات ومنها الصحيح المروي في باب فضل صوم شعبان وصلته برمضان في كتاب
الصوم منه عن ابن ابي عمير عن سلمة عن ابي الصباح الكناني قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول صوم شعبان و
شهر رمضان متتابعين توبة من الله والله ومنها الصحيح المروي في الباب عن فضيل وهو ابن عبد الرحمن عن
عمرو بن ابان عن الفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام مثله بعينه ومنها الصحيح المروي في الباب عن الحسن بن علي
عن علي بن الصلت عن زرعة عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه الحسن عليهما السلام مثله بعينه ايضا وجه الاستدلال
هو انه لما تعذر حمل التوبة المذكورة على ظاهرها وجب حملها على اقرب المجازات ومقتضاه كون صوم
الشهرين متتابعا للتوبة في جميع احكامها الا ما دل الدليل على خلافه فيرومنها غفران الذنوب باسرها فليكن

قوله
وزاد فيه
اسحق بن عمار الى اخره
يمكن ان يكون الخبر في حكم بن
ايمن كما يمكن ان يكون ابان
بن تغلب ويحتمل ان يكون مختص
ثقة الاسلام وعلى التقادير
لا يبعد ان يكون ذلك اشارة
الى ما رواه في الباب بعد هذا عن
سعدان بن مسلم عن اسحق
بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من طاف بهذا البيت
طوافا واحدا كتب الله له ستة
آلاف حسنة ومحى عنه ستة
آلاف سيئة ورفع له ستة
آلاف درجة حتى اذا كان عند
الملتزم فتح له سبعة ابواب
من ابواب الجنة قلت له
جعلت فداك هذا الفضل
كله في الطواف قال نعم
واخبرك بافضل من ذلك قضاء
حاجة المسلم افضل من طواف
وطواف حتى عد عشرا ولعل
ذكره لعبد الحديث الاول
يستبعد ان يكون الخبر لقوله وزاد
فيه اسحق بن عمار عن ثقة
الاسلام فتأمل فانه حقيق
بالتأمل
منه رحمه الله

ما تقدم منه ايضا وهذا المعنى مع كونه مقتضى القواعد الفقهية مدلول عليه بما يأتي ومنها الصحيح المروي في باب
من الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم شعبان
ورمضان يصلهما وينهى الناس ان يصلوهما وكان يقول هما شهرا الله وهما كفارة لما قبلهما ولما بعدهما من الذنوب
قوله عليه السلام وينهى الناس الى اخره يحتمل وجوها ومنها ان يكون المراد به النهي عن الوصال في الصوم كما هو المستفاد
مما رواه في الباب عن محمد بن سليمان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الرجل يصوم شعبان وشهر رمضان
قال هما الشهران اللذان قال الله تبارك وتعالى شهرين متتابعين توبة من الله قلت فلا يفصل بينهما قال اذا افطر
من الليل فهو فصل وانما قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من
غير افطار وقد يستحب للعبد ان لا يدع السحور ومنها ما ذكره في الفقيه حيث قال قوله وينهى الناس ان يصلوهما
على الانكار والحكاية عن اهل الاجتهاد ومنها ان يكون قوله عليه السلام وينهى الناس من باب الافعال من لا ينهاه
يعني الاعلام والابلاغ ومنها الموثق كالصحيح المروي في باب صيام رجب من التهذيب عن علي بن الحسن
بن فضال عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابان بن عثمان عن كثير النواء قال
سمعت ابا جعفر عليه السلام الى ان قال ومن صام خمسة وعشرين يوما منه اي من رجب قيل له استأنف العمل
فقد غفر لك ومن زاد زاده الله ومنها الموثق كالصحيح المروي في باب فضل التطوع بالخيرات من التهذيب
عن علي بن الحسن بن فضال عن جعفر بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن ورد عن ابي جعفر عليه السلام
قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في اخر جمعة من شعبان فحمد الله واثنى عليه وتكلم بكلام ثم قال قد اظلكم
شهر رمضان من تطوع فيه بصلاة كان له عند الله عز وجل عتق رقبة ومغفرة ذنوبه فيما مضى رواه في الفقيه
باسناده الى الحسن بن محبوب وطريقه اليه صحيح وهو من اصحاب الاجماع ومنها الصحيح المروي في باب فضل
الحج والعمرة وثوابهما من الكافي عن سيف بن عميرة عن عبد الاعلى قال قال ابو عبد الله عليه السلام كان ابي يقول من ام
البيت حاجا او معتمرا مبرأ من الكبر رجع من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه ومنها الصحيح المروي في الباب عن ابن
ابي عمير عن معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام الحاج يصدرون على ثلاثة اصناف صنف يعتق من النار
وصنف يخرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه الحديث ومنها الصحيح المروي في الباب عن سعد الاسكاف قال
سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان الحاج اذا اخذ في جهازه لم يخط خطوة في شيء من جهازه الا كتب الله عز وجل
له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات حتى يفرغ من جهازه متى ما فرغ فاذا استقلت
به راحلته لم تضع خفا ولم ترفعه الا كتب الله عز وجل له مثل ذلك حتى يقضي نسكه فاذا قضى نسكه غفر الله له
ذنوبه ومنها الصحيح المروي في الباب عن ابن ابي عمير عن ابي محمد الفراء قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وآله تابعوا بين الحج والعمرة فانهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد
ومنها الصحيح المروي في الباب عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال الحاج ثلاثة اصناف صنف يعتق
من النار وصنف يخرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه الحديث ومنها الصحيح المروي في باب مكاسب الحرام
من كتاب المعيشة الكافي من الحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات

يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الحسنة ان تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة الحديث
ومنها الصحيح المروي في باب فضل زيارة ابي عبد الله الحسين عليه السلام عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن [illegible]
السمير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اتى قبر ابي عبد الله الحسين صلوات الله عليه عارفا بحقه غفر الله له ما
تقدم من ذنبه وما تأخر ومنها ما رواه في الباب عن فضيل الخياط عن ابي الحسن عليه السلام قال سمعته يقول من اتى
الحسين عليه السلام عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ومنها ايضا ما رواه في الباب عن الحسين بن
محمد قال قال ابو الحسن موسى عليه السلام ادنى ما يثاب به زائر ابي عبد الله الحسين بشط الفرات اذا عرف حقه وحرمته
وولايته ان يغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ومنها ما رواه في الفقيه عن مولانا الصادق عليه السلام انه
قال من زار قبر الحسين عليه السلام جعل ذنوبه جسرا على باب داره ثم عبرها كما يخلف احدكم الجسر وراءه اذا عبر
ومنها ما رواه فيه عن مولانا موسى بن جعفر عليه السلام انه قال ادنى ما يثاب به زائر ابي عبد الله عليه السلام
اذا عرف حقه وحرمته وولايته ان يغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ومنها الصحيح المروي فيه عن حمزة بن
حمران قال قال ابو عبد الله عليه السلام يقتل حفدتي بارض خراسان في مدينة يقال لها طوس من زاره اليها عارفا
بحقه اخذته بيدي يوم القيامة وادخلته الجنة وان كان من اهل الكبائر الحديث ومنها ما رواه فيه
عن النعمان بن سعد عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال سيقتل رجل من ولدي بارض خراسان
بالسم ظلما اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابن عمران موسى عليه السلام الا فمن زاره في غربته غفر الله ذنوبه ما تقدم منها
وما تأخر ولو كانت مثل عدد النجوم وقطر الامطار وورق الاشجار ومنها الحسن كالصحيح المروي في اواخر
الفقيه عن الفضل بن شاذان قال سمعت الرضا عليه السلام يقول لما حمل راس الحسين عليه السلام الى الشام امر يزيد لعنه الله
فوضع ونصب عليه مائدة فاقبل هو واصحابه يأكلون ويشربون الفقاع فلما فرغوا امر بالراس فوضع في طشت
تحت سريره وبسط عليه رقعة الشطرنج وجلس يزيد لعنه الله يلعب بالشطرنج ويذكر الحسين بن علي عليهما السلام واباه
وجده صلوات الله عليهم ويستهزئ بذكرهم فمتى قمر صاحبه تناول الفقاع فشربه ثلاث مرات ثم صب فضلته على ما يلي
الطشت من الارض فمن كان من شيعتنا فليتورع من شرب الفقاع واللعب بالشطرنج ومن نظر الى الفقاع
او الى الشطرنج فليذكر الحسين عليه السلام وليلعن يزيد لعنه الله يمحو الله عز وجل بذلك ذنوبه ولو كانت بعدد النجوم
ومنها الموثق المروي في كتاب العلل من المحاسن عن سماعة بن مهران قال كنت عند ابي الحسن موسى عليه السلام فصلى
الظهر والعصر بين يدي وجلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء فتوضأ وضوء الصلاة ثم قال لي توضأ
فقلت اني على وضوء فقال وان كنت على وضوء فان من توضأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه
في ليلته ما خلا الكبائر ومنها ما رواه في باب صفة الوضوء من الفقيه مرسلا قال قال ابو الحسن موسى بن
جعفر عليهما السلام من توضأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ما خلا ومن توضأ
لصلاة الصبح كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته الا الكبائر ومنها ما رواه شيخنا
الصدوق في المجلس الثامن والعشرين من مجالسه عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن ابائه الصادقين عليهم السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ان الله تبارك وتعالى جعل لاخي علي بن ابي طالب فضائل لا يحصى
عددها غيره فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ولو وافى القيامة بذنوب

الثقلين

الثقلين ومن كتب فضيلة من فضائل علي بن ابي طالب لم تزل الملائكة يستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم
ومن استمع الى فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتابة في فضائله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال رسول الله صلى الله عليه واله النظر الى وجه علي بن ابي طالب عبادة و
لا يقبل ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه وغير ذلك من النصوص المتكثرة الواردة في اعمال مخصوصة
الدالة على انها موجبة للمغفرة التي كادت تخرج عن حد الاحصاء والاحاطة المروية في الاصول الاربعة
وغيرها من الكتب المعتبرة لا سيما كتب الاخبار ولا يخفى ان النصوص المذكورة بعضها ظاهر كما في تكفير السيئات
بالحسنات مختلفة اذ مقتضى بعضها تكفير الكبائر ببعض الحسنات كحمل الجوانب الاربعة للجنازة ويلزم منه تكفير الصغائر
بذلك بطريق اولى كما لا يخفى ومقتضى بعض منها تكفير الصغائر بذلك فقط عرفت والمستفاد من اكثرها تكفير
مطلق السيئات بالاعمال المخصوصة المذكورة فالعمل بمقتضى السيئة المكفرة بالاعمال الحسنة في الصغيرة
على ما ظهر من كلام شيخنا الشهيد خلاف صريح جملة من النصوص المعتبرة ان قيل ان المستفاد من النصوص
المذكورة وان كان ذلك لكنها معارضة بنصوص اخر منها الصحيح المروي في باب الاصرار على الذنب من الكافي
عن ابن ابي عمير عن منصور بن يونس عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا والله لا يقبل الله شيئا
من طاعته على الاصرار على شيء من معاصيه وجه الدلالة هو ان تكفير السيئات بالحسنات ويترتب اجزاء
ترتب الثواب على العمل يتوقف على قبوله وقد دل الحديث المذكور على انتفاء القبول مع الاصرار على شيء من
المعاصي فالاصرار على شيء من المعاصي مانع من قبول الحسنة الذي يكون تكفير السيئة متوقفا عليه والحاصل
ان المستفاد من بعض النصوص السالفة هو ان من قال في كل يوم عشر مرات اشهد ان لا اله الا الله الى اخره محي
الله عنه خمسة واربعين الف سيئة وهذه المعاصي الكثيرة لا تنفك عن الاصرار عليها ومحوها بالذكر انما يكون
عند قبوله وقد دل الحديث المذكور على انتفاء قبول شيء من الطاعة مع الاصرار على شيء من المعصية
ومنها ما رواه في باب الاعتراف بالذنوب منه عن معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انه
والله ما خرج عبد من ذنب باصرار وما خرج عبد من ذنب الا باقرار لو صح ان المستفاد منه حصر المخرج
من الذنب في الاقرار والاعتراف الذي يكون المراد منه في المقام الندامة والتوبة فلو كانت الاعمال الحسنة
مكفرة لم يصح الحصر في مثل محمد بن سنان ويقرب منه الصحيح المروي في الباب عن ابن ابي عمير عن علي الاحمسي
عن ابي جعفر عليه السلام قال والله ما ينجو من الذنب الا من اقر به ومنها ما رواه في باب الاستغفار
من الذنب عن علي من اصحابنا رفعه قال قال لكل شيء دواء ودواء الذنوب الاستغفار بناء على ان المستفاد
منه انحصار الدواء للذنوب في الاستغفار فلو كانت الاعمال الحسنة مكفرة للسيئات لم يستقم ذلك
ومنها النصوص المعتبرة المستفيضة الدالة على عدم قبول الصلاة من شارب الخمر اربعين يوما كالصحيح
المروي في باب شارب الخمر من كتاب الاشربة من الكافي عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال من
شرب من الخمر شربة لم يقبل الله له صلاة اربعين يوما بناء على ان عدم مقبولية الصلاة منه يستلزم عدم تكفير
السيئة بها سواء كانت شرب الخمر او غيره وهو ينافي ما تقدم مما يشتمل على ان مثل الصلاة مثل النهر الجاري
الى اخره وغيره كما لا يخفى قلنا يمكن الجواب اما عن الاخير فبالتزام ذلك بناء على ان لا ننفي تكفير السيئات مما سواها

بالاعمال الحسنة بل نقول ان التعارض بين هذا النوع من النص وما تقدم من تكفير الحسنات بالصلوة من
تعارض العموم والخصوص مطلقا فلا بد من تخصيصه به ومقتضاه تكفير السيئات بالصلوة الا فيما اذا شرب
الخمر فانه اربعين يوما فاذا لم يكن الصلوة مكفرة لمن شرب الخمر وغيره في تلك المدة نقول بعد ذلك
في غيرها ايضا بطريق اولى واللازم منه ان لا يكون جميل الجواب الاربعين الجمعة مكفرا لها ايضا واما عن الثاني
فلما عرفت ايضا من انا لا ندعي الايجاب الكلي في صحيح المرام هو انا نقول ان الله لو لحق منه عليه السلام دواء الذنوب
الاستغفار المكررة الاستغفار والتوبة مما يكفر جميع المعاصي كائنة ما كانت ومقتضى الحصر المفهوم منه ان
لا يكفر غيره كذلك واللازم منه ان لا يكفر غير التوبة شاركا معها في كونه مكفرا لجميع المعاصي الا ان
يكون مكفرا مطلقا فلا منافاة بينه وبين النصوص المتكثرة الدالة على التكفير في الجملة الا بحسب ما ينظر
المحقق في قوله عليه السلام ما خرج عبد من ذنب الا باقرار فانا نقول ان الحصر فيه محمول على الاضافة بالنسبة
للنصوص المتكثرة المتقدمة واما عن الاول وهو قوله عليه السلام لا يقبل الله من شارب الخمر صلاته اربعين الى اخره فبوجهين
احدهما ان المراد منه نفي القبول على سبيل الاستحقاق والاستحباب في مطلق النصوص المشار اليها
والثاني هو القول بمضمونه لكن حمل الاصرار فيه على الاكثار في المعاصي والمداومة عليها بحيث يؤدي الى قلة
المبالاة في الدين كما نشاهده من بعض الفساق وحمل النصوص المشتملة على التكفير على عدم الاتصاف ان
النصوص الدالة على مكفرية الطاعات للسيئات قد بلغت في الكثرة حدا لا يكاد يميل احد الى القول بخلافه
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع بالاخبار والنصوص المذكورة وما شابهها غير صالح للمعارضة كما عرفت وحملها
على ان المكفرة من السيئات هي المعاصي الصغيرة عدول عن مقتضى العمومات التي لا تكاد تقبل مثل هذا
التخصيص كما لا يخفى على المتأمل الخبير لا سيما بعد ما عرفت في جملة من النصوص المعتبرة من التصريح بكونها مكفرة
الاربعين من الكبائر انتقت انه هذا وان كان متينا لكنه غير ملائم لما يظهر من بناء الاصحاب في العدالة حيث
ان الظاهر منهم حصر ما يقتضي قبول الشهادة من الفاسق في التوبة ولا يستظهر ذلك على فتح باب التكفير
بالطاعات فالظاهر منهم خلاف ما قلنا ان ذلك وان كان مسلما لكن يمكن ان يكون الوجه فيه ما ذكرناه وبناء
على ان التوبة لما كانت مكفرة لجميع المعاصي يعلم منها الخروج من مضمون الجميع والخلاص من شناعة
الفسق فيعلم العدالة واما غيرها فلما لم يظهر فيه انه مكفر لاي نوع من الكبائر مثلا لا يمكن الحكم هنالك الا
بالعدالة كما لا يخفى على من له ذكاء وفطانة لكنه خلاف ما يقتضيه كلام شيخنا الشهيد المتقدم ووافقه
عليه الفاضل المقداد وشيخنا الشهيد الثاني في كتاب العرفات اما من فعل صغيرة ولم يخطر بباله
بعدها التوبة ولا عزم على فعلها فالظاهر انه غير مضر ولعله مما يكفره الاعمال الصالحة وفي المسالك
اما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها العزم على فعلها ولا التوبة منها فهذا هو الذي لا يقدح في العدالة
والا لادى الى ان لا تقبل شهادة احد لعل هذا مما يكفره الاعمال الصالحة من الصلوة والصيام وغيرها
كما جاء في الخبر انتهى والظاهر انهما اقتفيا في ذلك كلام شيخنا الشهيد لحسن ظنهما به ويتوجه عليهم انه
كما يمكن القول بتكفير الصغائر بالاعمال الحسنة لعله الاصل الذي عليه فيمكن الامر كذلك بالاضافة الى الكبائر
لدلالة النصوص المعتبرة عليه التي منها الصحيح المروي في الكافي في باب تكفير الخمس من الزيادات عن ابن ابي عمير

عن سيف بن عميرة

عن سيف بن عميرة عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة
البحث الثالث في تحقيق المروة التي اعتبرها وهاهنا في تعريف العدالة فنقول ان الكلام فيها ايضا في مطالب
احدها في تعريفها وبيان المراد منها فاعلم ان لهم في تفسيرها عبارات **منها** ما ذكره في الذكرى
قال اما المروة فهي تنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بامثاله كالسخرية وكشف العورة التي يتأكد استحباب
سترها في الصلوة والاكل في الاسواق غالبا ولبس الفقيه لباس الجندي بحيث يسخر منه وبالعكس ولا يقدح
في المروة الصنايع الدنية كالكنس والحجامة والحياكة وان استغنى عنها **ومنها** ما ذكره في كنز العرفان
حيث قال المروة المشار اليها هي تنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بامثاله كالسخرية والمزاح الكثير وكشف
العورة التي يتأكد استحباب سترها في الصلوة والاكل في الاسواق غالبا ولبس الفقيه لباس الجندي بحيث
يسخر منه وبالعكس وبالجملة المباحات التي يستخف فاعلها وليس من ذلك الصنايع الدنية **ومنها** ما ذكره
السيد الشارح قال اما المروة فالمراد بها تنزيه النفس من الدناءة التي لا تليق بامثاله ويحصل ذلك بالتزام
محاسن العادات وترك الرذائل المباحة كالبول في الشوارع وقت مرور الناس والاكل في الاسواق في غير الموضع
المعتاد له وكثرة الضحك والافراط في المزاح ولبس الفقيه ثياب الجندي ونحو ذلك مما يدل على عدم الحياء
وقلة المبالاة **ومنها** ما في الروضة انه هي التخلق بخلق امثاله في زمانه ومكانه فالاكل في السوق والشرب
فيها لغير سوقي الا اذا غلبه العطش والمشي مكشوف الراس بين الناس وكثرة السخرية والحكايات المضحكة
ولبس الفقيه لباس الجندي وغيره مما لا يعتاد لمثله بحيث يسخر منه وبالعكس ونحو ذلك يسقطها ويختلف
الامر فيها باختلاف الاحوال والاشخاص والاماكن ولا يقدح فعل السنن وان استهجنها العامة وهجرها كالحلق
والحنا والحنك في بعض البلاد وانما العبرة بغير الراجح شرعا **ومنها** ما في المسالك ويجمع الجميع ان
ان صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الادناس وما يشينها عند الناس **ومنها** ما فيها ايضا انه
الذي يحترز مما يسخر منه ويضحك به **ومنها** انه الذي يسلك سلوك امثاله عادة في زمانه ومكانه
وما يليق بحاله ولم يخرج عن ذلك كما اذا لبس الفقيه لباس الجندي وتردد به في البلاد ولم تجر عادة الفقهاء
فيها بلبس هذا النوع من الثياب وبالعكس مثل ان يلبس الجندي لباس الفقيه **ومنها** ما في الروض قال
والمراد بالمروة ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات
وصغاير المحرمات بحيث لا يبلغ حد الاصرار الى اخر ما ذكره **ومنها** ما في الذخيرة قال المروة مجانبة
ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغاير المحرمات التي لا تبلغ حد
الاصرار كالاكل في الاسواق والمجامع في اكثر البلاد والبول في الشوارع وقت سلوك الناس وكشف
الراس في المجامع وتقبيل امته وزوجته في المحاضر ولبس الفقيه ثياب الجندي والاكثار من الحكايات
المضحكة والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لم يكن اهلا لذلك
اذا كان عن شح وظنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص والاحوال والاوقات والبلاد ومثله
ما ذكره في البحار اذا علمت ذلك نقول ان هنا ايرادات **الاول** هو ما يتوجه على التفسير الذي ذكره الفاضل
المجلسي قدس الله سره وشيخنا الشهيد الثاني في الروض لاعتبارهم الاجتناب عن الصغائر من المحرمات

في بيان المروة وتحقيق الكلام فيه

ايراد على فاضلين المعاصرين وشيخنا الشهيد

لا تبلغ حد الاصرار فى المروة لان المشهور فيما بينهم اعتبار المروة فى العدالة فلو كان الاجتناب عن الصغيرة التى
لا تبلغ حد الاصرار معتبرا فى المروة على ما هو المصرح به فى كلامهم لزم ان يكون الاجتناب عن الصغيرة ولو بعنوان
الندرة معتبرا فى العدالة وهو مناف لما صرحوا به من ان الاقدام بالصغيرة على وجه الندرة غير مضر بالعدالة على
ما علم الحال فيه على وجه الاجمال فى المباحث السالفة لذلك نرى ان الظاهر من جماعة من تعريف
حسن المروة فى الاجتناب عن الامور المباحة الغير اللائقة فى انه القواعد الخاص للمروة فمن يرتكب ما
يليق بامثاله من المباحات بحيث يستخف به ويهزأ منه الى اخر ما ذكره وقد عرفت التصريح به فى كلام كثير
العرفان حيث قال المباحات التى يخف فاعلها الى اخر ما قال شيخنا الشهيد الثانى فى الروضة والصحيح
العدالة ترك البين الا ان يؤدى الى المداومة فيها وهل هو مع ذلك من الذنوب ام يخالف المروة كل محتمل
وان كان الثانى اوجه فلاحظ هذا مع ما اوردنا عنه فى الروضة وهو الظاهر من كلام شيخنا الشهيد
السيد الشارح وغيرهما حيث فرع تنزيه النفس عن الدناءة التى لا تليق بامثاله لو صرح ان الظاهر من تخصيص
الدناءة بما لا يليق بامثاله انه لا يكون من المحرمات لظهور ان المحرمات الشرعية لا يليق لاحد من المكلفين
بل هو المصرح به فى كلام شيخنا الشهيد الثانى والفاضل السبزوارى والمحدث الكاشانى حيث صرحوا بان
مخالفة المروة مخالفة العادة لا الشرع كما ستقف على عباراتهم فى المقام الثانى وبالجملة ان الظاهر من القائلين
بتقسيم الذنوب الى الصغيرة والكبيرة وهم الاكثر كما علم من السابق وستقف عليه ايضا ان الاقدام بالصغيرة
على وجه الندرة غير قادح للعدالة كما فصلنا الحال فى ذلك والظاهر من اكثرهم اعتبار المروة فيها فلو فرض كون المروة
على وجه يشمل الصغيرة النادرة يلزمهم القول بانقداح العدالة بذلك وهو خلاف ما صرحوا به كما علمت
ان القول بانقداح العدالة بالامور المباحة الغير اللائقة يستلزم القول بانقداحها بالمحرمات مطلقا ولو كانت
صغيرة نادرة بطريق اولى كما ان القول بعدم انقداحها بالصغيرة النادرة يستلزم القول بعدم انقداحها
بالامور الدناءة الغير اللائقة كذلك فيمكن ان يكون هذا هو الوجه لمن فسر المروة بحيث يشمل الصغيرة النادرة
بناء على ان القول بانقداح العدالة بما يخالف المروة مشهور فيما بينهم قلنا نمنع الاستلزام والاولوية
لان المصرح به فى كثير من الكلمات ان القول بعدم انقداح العدالة بالصغيرة النادرة للزوم الحرج والضيق
المنفيين فى الشريعة كما عرفت مما اوردناه عنهم فى المباحث المتقدمة وهو غير متحقق فى الامور الغير اللائقة
التى كلامنا فيها كما لا يخفى على المتامل وهذا هو الفرق بين المقامين فالشريعة المفرقة بين المسئلتين وما ذكر
تبين ايراد اخر على العلامة السيد الجليل نور الله مرقده لانه نسب اعتبار الاجتناب عن الصغائر التى لا تبلغ
حد الاصرار الى المشهور حيث قال المشهور لا سيما بين المتاخرين اعتبار المروة فى الامامة والشهادة
ولا شاهد له من جهة النصوص وفى ضبط معناها عبارات لهم متقاربة المعنى وحاصلها يجانب ما
يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات التى لا تبلغ حد الاصرار
الى ان قال والحق ان ما لم يخالف ذلك الشرع ولم يرد فيه نص لا يقدح فى العدالة ولا دليل عليه وليس
فى الاخبار منه اثر انتهى وذلك لانا نقول ان اعتبار المروة فى العدالة وان كان مشهورا فيما بينهم
لكن نسبة اعتبار الاجتناب عن الصغائر التى لا تبلغ حد الاصرار فى المروة اليهم عنهم مطابقة للواقع

ايراد على شيخنا الشهيد الثانى اعلى الله مقامه

ايراد على العلامة اعلى الله مقامه

مما فصلناه فتامل ثم ان الظاهر مما ذكره من ان الحق ان ما لم يخالف ذلك الشرع الى اخره ان الصغيرة التى لا تبلغ
حد الاصرار قادحة فى العدالة وهو مناف لما يظهر من كلامه فيما قبل ذلك وكذا فيما بعده من عدم انقداحها بها
الثانى ما يتوجه على شيخنا الشهيد والفاضل المقداد مكرمهما الله فى اعلى مراتب الجنات لتصريحهما بان الاشتغال
بالصنائع الدنيئة قادح فى المروة وظاهر ان المراد انه لم يكن قادحا فى المروة من افراد الانسان كان لان
المراد انه غير قادح بالاضافة الى بعض الافراد لظهور ان كثيرا من منافيات المروة كذلك كالاكل فى الاسواق
فلو كان قادحا فى العدالة انما هو لغير السوقى لا مطلقا فالمراد ان الاشتغال بالصنائع الدنيئة لم يكن قادحا
فى المروة ولو نحن اعاظم العلماء واماجد الفضلاء واكابر العظماء تحقيق الحال فى هذا المرام يتوقف على النظر فى
الادلة الدالة على اعتبار المروة فى العدالة فى المكتب فاخر التكلم فى هذا المرام من البحث فى المقام الثانى فانتظر
والثالث ما يتوجه على العلامة احله الله محل الكرامة حيث جعل المروة اولا معتبرا فى العدالة ثم جعلها مقابلة
لها وشرطا فى قبول الشهادة قال فى القواعد المقصد الثانى فى الشهادات وفيه فصول الاول فى صفات الشاهد
وهى ستة الاول البلوغ الى ان قال الثانى العقل والثالث الايمان والرابع العدالة وهى كيفية نفسانية راسخة تبعث
على ملازمة المروة والتقوى الى ان قال والخامس المروة فمن ارتكب ما لا يليق بامثاله من المباحات بحيث يستسخر به
ويهزأ به كالفقيه يلبس العباء والقلنسوة ويأكل ويبول فى الاسواق او يلعب على الملعب بالحمام واشباه ذلك من الافراط
المزاح ترد شهادته ويمكن ان يقال ان الوجه فى ذلك التنبيه على اشتراط قبول الشهادة بالمروة ولم نقل باعتبارها
فى العدالة **والرابع** ما يتوجه عليه ايضا بانه هو انه صرح فى المختلف والتحرير ايضا باعتبار المروة فى العدالة
مع انه صرح فيهما بانها تتحقق بالاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار والاكثار فى الصغائر قال فى الاول التحقيق
ان العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة وتتحقق باجتناب الكبائر وعدم الاصرار
على الصغائر وقريب منه ما ذكره فى الثانى فلاحظ عبارته عند نقل الاقوال فى معنى العدالة ولا يخفى ما فيه لوضوح
ان العدالة لو كانت عبارة عما يوجب مراعاة التقوى والمروة معا فلا يمكن الاستدلال باحد المقتضيين على
وجود المقتضى الا ان يدعى التلازم او استلزام التقوى المروة لكنه غير مسلم ادعى ان الظاهر من العبارتين وان
كان الضمير فيه تتحقق كما فى المختلف ويحصل كما فى التحرير عائدا الى العدالة لكن يمكن ان يدعى ان يعود الضمير فيهما الى
التقوى فحينئذ لا اشكال الا ان المروة تبقى من غير بيان ومعروف وانه فاسد من التحرير وان كان ممكنا بناء على انه
يظهر منه تعريف المروة فيما بعد ذلك حيث قال العدل هو الذى تعتدل احواله فى دينه وافعاله الى ان قال واما
الافعال فيجتنب الامور الدنيئة كالاكل فى السوق للفقيه دائما مع عدم المبالاة وكشف ما جرت العادة بتغطيته
من بدنه الى اخر ما ذكره لكنه فى المختلف غير مستقيم الا ان يدعى انه اكتفى فى تعريفها هناك بما ذكره فى غيره لكن
لا يخفى ما فيه **والخامس** ما يتوجه على شيخنا الشهيد الثانى حيث عرف المروة فى الروض بانها ملكة نفسانية تبعث
على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر المحرمات بحيث لا تبلغ
حد الاصرار الى اخره وذلك لان تعريف المروة بالملكة الباعثة على الاجتناب عما ذكر لا يخفى ما فيه لان
المشهور فيما بينهم هو تعريف العدالة بالحالة النفسانية الراسخة الموجبة لملازمة التقوى والمروة فيكون كل من
التقوى والمروة مما اقتضته العدالة المفسرة فى كلامهم بالملكة فعلى هذا يكون المروة مما اقتضته الملكة

الملكة او نفسها قال في ذلك الكتاب العدالة اثرها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
وفي الروضة هي هيئة نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة والحاصل ان بناء على اعتبار
الامرين في العدالة على ما يظهر منه كونها لا يكون الهيئة النفسانية الموجبة للتقوى فقط عدالة كما لا يكون
الهيئة النفسانية الموجبة للمروة كذلك بل العدالة حينئذ يكون عبارة عن اجتماع الحالتين الموجبتين للتقوى
والمروة فتفسير المروة الماخوذة في تعريف العدالة لا بالملكة غير صحيح لما عرفت ولما تريم فسروا التقوى
باجتناب الكبائر لا الملكة الموجبة لذلك والمروة بتنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بامثاله وهذا
انما هو على كلامه في الروضة اما في الروضة فظاهر لما ذكره وما عرفت من انه قال اتباع الثقلين بحال امثاله
في زمانه ومكانه ويمكن ان يوجه كلامه بان يقال ان مراده تفسير مطلق المروة لا المروة الماخوذة في
العدالة ثم وان فسروا المروة بما اقتضته تلك الحالة النفسانية لكن لك ان تفسرها بتلك الحالة اذا احتاج
في الاصطلاح لكنه خلاف ما يقتضيه المقام كما لا يخفى على اولي الكامل والاحلام **والسادس** ما يوجد على
الشهيد الشارح حيث قال ويحصل ذلك بالتزام محاسن العادات وترك الرذائل المباحة وذلك لوضوح انه لو
اعتبر في المروة التزام محاسن العادات ايضا يلزم ان لا يمكن الحكم بعدالة احد لا يلتزم بصلوة الليل وزيارة الزوار
ونحوها من محاسن العادات التي لا تخفى على احد وهكذا الحال فيما زاد بل ان مراده محاسن العادات الموجبة
فقط فالحاصل ان الظاهر منهم تفسير المروة بتنزيه النفس عن الدناءة الغير اللائقة ومن المعلوم تحقق الواسطة
بين ترك الرذائل والتزام محاسن العادات فيمكن ان يكون تاركا للرذائل ولم يكن ملازما لمحاسن العادات ولذلك
ترى كثيرا منهم فسروها بتنزيه النفس عن الدناءة الغير اللائقة فقط ومنهم من حيث قال اما المروة فالمراد بها
تنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بامثاله الا ان يجعل كلامه هذا قرينة على ان مراده ليس مطلق التزام
محاسن العادات بل التي في ضمن ترك الرذائل لكن لا يخفى ما في حمل الكلام عليه من البعد الشديد وما ذكر
ظهر ان ما ذكره صاحب الحدائق حيث قال فسروا المروة باتباع محاسن العادات واجتناب مساويها
وما ينفر عنه النفوس من المباحات ويؤذن بدناءة النفس وخستها ليس بجيد ويخالف الواقع ايضا لما
عرفت من ان تفسيرهم ليس على ما ذكره وعزاه الى الجمهور ومن هنا يتبين ان ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني
قدس الله روحه في الروضة حيث قال اتباع الثقلين بحال امثاله في زمانه ومكانه فليس على ما ينبغي لما
عرفت مما ذكرنا من انه لا يلزم في تحقق المروة التخلق بجميع اخلاق امثاله بل يكفي فيها الاجتناب عن الدناءة
الغير اللائقة بالاضافة الى امثاله فالتخلق بخلق امثاله في كلامه محمول عليه كما يرشد اليه ما ذكره في تتمة
تنبيهات الاول لا يخفى ان منافيات المروة قد يكون كذلك بالاضافة الى جميع الاشخاص كتقبيل الزوجة
او الامة والوقائع بها في المحاضر وكذا مد الارجل في المجالس وان كانت الركاكة فيها مختلفة بالشدة
والضعف بالاضافة الى الاشخاص كما لا يخفى وقد يكون ذلك في حق بعض الاشخاص دون اخر كالاكل في الاسواق
والتلبس بلباس الجندي والبولك في الشوارع ونحوها فيعتبر في القسم الاول الاجتناب من جميع الاشخاص
وفي الثاني في حق من يكون ذلك من منافيات المروة بالنسبة اليه لا مطلقا وهذا لا اشكال فيه وانما
الكلام في تحديد الركاكة المعتبرة في المقام فانها قد يكون باعتبار اطراد عادة تختص على كيفية خاصة

فخلافها

فخلافها مقرونة بالركاكة كما اذا اطردت عادة تختص بترك الذهاب والاختلاف الى بيت الحكام والامراء
دون تحضر في الاختلاف بها بعد ذلك ركيك في حق الاول دون الثاني وكذلك الحال في الاختلاف الى
مجالس العقد والضيافة والاسواق ونحوها والحكم باخلال العدالة بمثل ذلك مشكل ولا يبعد جعل المعيار في
ذلك اطراد عادة الصنف فاذا اطردت عادة صنف العلماء مثلا على نحو ما من كيفية لبسهم بالعمامة مثلا يكون خلافه
مخالفا للمروة والحاصل ان مدخلية العادة في ذلك مما لا ينبغي التامل فيه لوضوح انه قد يكون الشيء ركيكا في
بلد دون اخر كما ان المشي في المحاضر بلا سراويل عند سواد ركيك في بلاد العجم دون بلاد العرب لاطراد العادة
واما الاكتفاء في ذلك بمحض اطراد عادة تختص على كيفية مخصوصة فغير ممكن الا اذا كانت تلك الكيفية مما ينبغي
ان يكون عادة الصنف عليها وخصه شيخنا الشهيد قدس الله روحه بالحكم الشرعي برجحانه قال في الروضة
اما ما ورد الشرع برجحانه كالاكتحال بالاثمد والحناء فلا حرج فيه وان انكره العوام واستهجنه العامة في اكثر
البلاد وفي الروضة ولا يقدح فعل السنن وان استهجنها العامة كالكحل والحناء والحنك في بعض البلاد وانما
العبرة بغير الراجح شرعا **والثاني** لا يخفى ان ما ذكرناه في تعريف المروة انما هو الموجود في كتب الفقهاء لكن المستفاد
من النصوص الواردة من اهل بيت العصمة والطهارة اطلاقها على معان اخر **منها** ما يظهر من الحديث المروي
في باب المؤمن وعلاماته من اصول الكافي عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال من عامل الناس
فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته
حاصله ان المروة عدم الظلم حين المعاملة والكذب حين الحديث والخلف بعد الوعد **ومنها** ان المروة عبارة
عن اصلاح المعيشة يدل عليه ما رواه في روضة الكافي عن جويرية قال اشتددت خلف امير المؤمنين عليه السلام
فقال لي يا جويرية انه لم يهلك هؤلاء الا خفق النعال خلفهم ما جاء بك قلت جئت اسالك من ثلث عن
الشرف وعن المروة وعن العقل قال اما الشرف فمن شرفه السلطان شرف واما المروة فاصلاح المعيشة و
اما العقل فمن اتقى الله عقل **ومنها** ما يظهر مما رواه شيخنا الصدوق في باب المروة في السفر من الفقيه
وباب معنى المروة من معاني الاخبار والمجلس الثاني والتسعين من المجالس عن مولانا الصادق عليه السلام انه عليه السلام
قال اما المروة فقال الناس لا نعلم قال المروة والله لا يضع الرجل خوانه بفناء داره **توضيح** الخوان اما بضم
الخاء المعجمة وفتح الواو التي بعدها الف كغراب وبكسر الخاء على ما ذكره في القاموس حيث قال الخوان كغراب
كتاب ما يؤكل عليه الطعام كالاخوان قال في الحديث حتى ان اهل الاخوان ليجتمعون انتهى **ومنها** ما يظهر مما
رواه في الباب المذكور من الفقيه والمجلس المذكور من المجالس ان المروة مروتان مروة في الحضر ومروة في السفر
فاما التي في الحضر فتلاوة القرآن ولزوم المساجد والمشي مع الاخوان في الحوائج والنعمة ترى على الخادم ونحو
المجالس والانعام على الخادم اما التي في السفر فكثرة الزاد وطيبه وبذله لمن
كان معك وكتمانك على القوم امرهم بعد مفارقتك اياهم وكثرة المزاح في غير ما يسخط الله عز وجل ثم قال
عليه السلام والذي بعث جدي صلى الله عليه وآله بالحق ان الله عز وجل ليرزق العبد على قدر المروة و
ان المعونة تنزل على قدر المؤونة وان الصبر ينزل على قدر شدة البلاء **ومنها** ما يظهر مما رواه في
باب معنى المروة من معاني الاخبار عن الهيثم بن عبد الله الهندي عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال المروة

مروتان مروة الحضر ومروة السفر واما مروة الحضر فتلاوة القران وحضور المساجد وصحبة اهل الخير والنظر
فى الفقه واما مروة السفر فبذل الزاد والمزاح فى غير ما يسخط الله وقلة الخلاف على من صحبك وترك الرواية
عليهم اذا انت فارقتهم **ومنها** ما يظهر مما رواه فى الباب ايضا عن رجل من الكوفيين من اصحابنا قال
ابو جعفر قال سئل الحسن عليه السلام عن المروة فقال العفاف فى الدين وحسن التقدير فى المعيشة والصبر على النائبة
ومنها ما يظهر مما رواه فى الباب ايضا عن الاصبغ بن نباتة عن الحرث الاعور قال قال امير المؤمنين صلوات
الله عليه للحسن ابنه عليه السلام يا بنى ما المروة قال العفاف واصلاح المال وروى فيه حديثا اخر عن ابى جعفر عليه السلام
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله المروة استصلاح المال **ومنها** ما يظهر مما رواه فى الباب
ايضا عن عبد الرحمن بن عباس رفعه قال سأل معوية الحسن بن على عليهما السلام عن المروة فقال شح الرجل على دينه
واصلاحه ماله وقيامه بالحقوق **ومنها** ما يظهر مما رواه فى الباب ايضا عن معوية بن وهب عن ابى عبد الله
عليه السلام قال كان الحسن بن على عليهما السلام فى نفر من اصحابه عند معوية فقال له يا ابا محمد اخبرنى عن المروة فقال
حفظ الرجل دينه وقيامه فى اصلاح ضيعته وحسن منازعته وافشاء السلم ولين الكلام والكف
والتحبب الى الناس **ومنها** ما يظهر مما رواه فى باب شبه الاسلام من اصول الكافى عن عدة عن عبد
الرحمن عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله الاسلام عريان فلباسه الحياء وزينته
الوفاء ومروته العمل الصالح وعماده الورع ولكل شىء اساس واساس الاسلام حبنا اهل البيت **والمقام الثانى**
فى بيان من اعتبر المروة فى العدالة ومستنده فنقول اما الاول فان وان لم يكن اذ يؤتى ان القول باعتبار
المروة فيها متفق عليه بين الاصحاب لكن الظاهر ان اكثرهم ذلك ومنهم ابن الجنيد قال اذا كان الشاهد
حرا بالغا الى ان قال ولا سقط المروة فلا حظ عبارة المقنعة ومنهم الشيخ الطائفة فى المبسوط
فالعدل فى الدين الى ان قال وفى المروة ان يكون مجتنبا للامور التى تسقط المروة مثل الاكل فى
الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة وثياب النساء وما اشبه ذلك ومنهم
ابن حمزة فى الوسيلة فالمسلم الحر تقبل شهادته اذا كان عدلا فى ثلاثة اشياء الدين والمروة والحكم
فالعدالة فى الدين الى ان قال وفى المروة الاجتناب عما يسقط المروة من ترك صيانة النفس وهتك
المبالات وبالجملة ان اعتبار المروة فى العدالة على ما يحضرنى حال تحرير هذه المسئلة هو مختار ابن الجنيد
المبسوط والوسيلة والمختلف والتحرير والقواعد ونهاية الاصول وتقدير والذكرى والدروس والتنقيح
وكنز العرفان وجامع المقاصد والروض والروضة والمسالك والمعالم وقد ادرج عبارات الجميع فى اواخر
البحث فليلاحظ هذا المسالك وستقف عليها بل المصرح به فى كلام جماعة من فحول علمائنا المتاخرين
ان اعتبارها فيها هو المشهورة بل فى المسالك واعلم ان المص لم يتعرض المروة فى تاريخ العدالة
وكانه لم يجعلها من جملتها فادخلها او توقف فى ذلك وهو قول لبعض العلماء من حيث انه مخالفة العادة لا الشرع
والاشهر اعتبارها فى الشهادة سواء جعلناها شطرا من العدالة كما هو المشهور من ان العدالة هى الهيئة
لتعدل احواله دينا ومروة وحكما ام جعلناها خارجة عنها وصفة برأسها كما جرى عليه جماعة من
المتاخرين واعلم ان المص رضوان الله تعالى عليه لم يذكر فى معنى العدالة المروة وهو قول لبعض العلماء نظرا

الى ان مخالفة

الى ان مخالفة المروة مخالفة العادة لا الشرع والمشهور اعتبارها فى الامامة والشهادة سواء جعلناها جزء
مفهوم العدالة كما هو المشهور ام جعلناها صفة برأسها كما جرى عليه جماعة من المتاخرين وهل يقدح فيها فعل
ما ينافى المروة كالبس الفقيه لباس الجندى والتاجر لباس الجمالين فى موضع لم تجر عادتهما فيه بذلك والصنائع
فى الجبيس الذى لا يستقضى فيه ونحو ذلك المشهور نعم وفى البحار والمشهور لا سيما بين المتاخرين اعتبار
المروة فى الامامة والشهادة فظهر هذا ما ذكره انه ذلك حيث قال والحق ان ما لم يخالف ذلك الشرع
ولم يرد فيه نهى لا يقدح فى العدالة ولا دليل عليه الى ان قال ولذا لم يذكره المحقق ره ذلك فى معناها ولم يعرض
عنه كثير من القدماء والمتاخرين فتبصر على ما ينبغى بما عرفت من اعتباره فى كلمات جماعة من القدماء وكلمات
جماعة منهم وان كانت خالية عن التصريح بالكلية بحيث لا يبعد دعوى ظهورها فى الاعتبار فلاحظ
عبارة شيخنا المفيد وابى الصلاح وابن البراج المذكورة عند تحرير الاقوال فى حقيقة العدالة وعلى فرض
الاغماض عن دعوى الظهور لا يمكن دعوى صدق الاعراض منهما كما لا يخفى على المتامل فيها فعلى فرض الاغماض
عن ذلك نقول نسبة الاعراض الى كثير من المتاخرين مما لا يخفى ما فيه لعدم مطابقتها للواقع على ما عرفت
مما قررناه وكذلك فى الطعن على هذا المرام قوله المذكور فى ذيل ذلك هو قول المشهور لا سيما بين المتاخرين اعتبار
المروة فى الامامة والشهادة اذ الظاهر منه ان القول باعتبارها هو المشهور بين القدماء والمتاخرين لكن
اشتهاره بين المتاخرين اشد فتلك الدعوى غير مطابقة للواقع ثم انه الظاهر منهم فى شهادة الكتاب
والنافع وكذا العلامة فى الارشاد قال فى شهادة الكتاب ولا ريب فى زوالها اى العدالة بمواقعة الكبائر
الى ان قال وكذا بمواقعة الصغائر مع الاصرار او فى الاغلب قريب منه ما ذكره فى النافع وفى الارشاد فى تعريف
العدالة هى هيئة راسخة فى النفس تبعث على التقوى والمروة وتزول بمواقعة الكبائر الى قوله وبالاصرار على الصغائر او
فى الاغلب ودلالته على المرام من جهة كلام المحقق ثم نقول انه ليطرح كلام الارشاد وان كانت ظاهرة فى عدم الاعتبار
لكنها معارضة بما صرح به فى كثير من كتبه من الاعتبار والحاصل ان القول بعدم الاعتبار هو الظاهر من الكتاب
والنافع والارشاد والمصرح به فى البحار ولم اجد المصرح به ممن تقدم عليه على الشهيد الثانى حيث قال
ولم يذكرهم فى كتاب الشهادات من هذا الكتاب هذا القيد فى مفهوم العدالة بل اقتصر على عدم مواقعة
الكبائر والاصرار على الصغائر وله وجه وجيه والظاهر من المحدث الكاشانى انتفاء القائل بعدم الاعتبار
حيث اكتفى فى مقام تحرير الاقوال بنقل قولين القول بالاعتبار ونسبه الى المشهور والقول بالتوقف
قال وهل يقدح فيها فعل ما ينافى المروة الى ان قال المشهور نعم ثم قال ومنهم من توقف فى ذلك
لانه يخالف العادة لا الشرع انتهى وان كان الظاهر منه دليلا العدم واما الثانى اى مستند القول بالاعتبار
فوجوه **منها** ما هو المذكور فى كلام العلامة فى القواعد وقد فصله شيخنا الشهيد فى المسالك حيث قال
بعد ان حكم بعدم قبول الشهادة من لا مروة له لما هذا التقدير لان اطراح المروة اما ان يكون لخبل ونقصان
او لقلة مبالاة وحياء وعلى التقديرين يبطل الثقة والاعتماد على قوله اما المخبل فظاهر واما قليل الحياء
فلان من لا حياء له يصنع ما شاء كما ورد فى الخبر انتهى وفيه تامل لامكان منع الحصر فيما ذكره لجواز ان
يكون ارتكابه خلاف المروة انما هو لعلمه بعدم المؤاخذة الالهية كما لا يخفى وايضا ان التمسك بقوله

فلا من الاحياء له الى آخره في اثبات المدعى منظور فيه لعدم انطباقه عليه لوضوح ان المستفاد منه ان
من انتفى عنه الحياء يصنع ما شاء لا ان من قل منه الحياء يصنع ذلك ثم على فرض تسليم ذلك يلزم خلاف
المفروض لظهور ان من يصنع ما شاء لا يتحقق في حقه التقوى ولو بالمعنى المذكور كما لا يخفى **ومنها** ما رواه
في باب العقل والجهل من اصول الكافي مرسلا عن هشام بن الحكم عن مولانا الكاظم عليه السلام في حديث طويل خاطب
به هشام ومن جملته يا هشام لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وفيه ان التمسك بالحديث يتوقف
على كون المروة فيه محمولة على المعنى الذي كلامنا فيه وهو ممنوع لانه عرف خاص لا يمكن حمل الحديث عليه من غير
شاهد وهو غير معلوم مضافا الى ما عرفت مما اسلفناه في النصوص الواردة عنهم عليهم السلام من اطلاق هذا اللفظ
على معان كثيرة مغايرة لما نحن فيه ويمكن الاستدلال لاثبات المرام بالموثق كالصحيح المروي في باب ما يرد من
الشهود من كتاب الشهادات من الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال رد رسول الله صلى الله عليه و
آله شهادة السائل الذي يسأل في كفه قال ابو جعفر عليه السلام لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه ان اعطى
رضي وان منع سخط والمستفاد منه ان رد شهادة السائل بالكف انما هو لعدم الاطمينان والوثوق بقوله
التعليل يقتضي عدم قبول شهادة كل من لم يمكن الاطمينان والوثوق في شهادته ولم يجتنب عن منافي المروة لان
وان امكن فرض الخلاف في بعض المواضع نظرا الى عدم القبول فيه لعدم العدول بالفضل والى هذا المعنى يشير كلام
شيخنا الشهيد المتقدم من قوله ولعل المتقدمين يطلقون الثقة والاعتماد على قوله فان المخل بالمروة
بعيد ان ادرما المتقدمين المذكور ثم وصحيح علي بن جعفر المروي في الباب المذكور عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام
قال سألته عن السائل الذي يسأل في كفه هل تقبل شهادته فقال كان ابي عليه السلام لا يقبل شهادته اذا سأل
في كفه ما هذا لفظه فيها اشعار واشارة الى عدم قبول شهادة من لا مروة له لعدم الامانة والطمأنينة الغالب
وسكونه الى شهادته وكل من هو كذلك هو مثله فلا يبعد جعل ذلك من شرائط القبول بمعنى اراد العلامة
بالمروة ذلك اي يكون بحيث يطمئن اليه القلب ولم يبعد منه ما يوسوس الخاطر ولا يسكن اليه وهو غير بعيد
اذ تعتبر جدا ايا ما هايشير بذلك انتهى كلامه اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال ايضا بصحيحة عبد الله بن ابي
يعفور المروية في الفقيه قلت لابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته
لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الحديث وجه الدلالة ان قوله عليه السلام
ويعرف باجتناب الكبائر الى آخره له ثلث احتمالات **احدها** ان يكون المقصود منه ان يكون ذلك معرفا
لما جعله عليه السلام معرفا للعدالة وهو قوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر الى آخره والمعنى انه يعرف ستره وعفافه
الى آخره بمعرفة اجتنابه عن الكبائر **والثاني** ان يكون المراد منه انه معرف للعدالة من غير واسطة
فيجعل المعرف للعدالة امران احدهما قوله عليه السلام ان تعرفوه الى آخره والثاني قوله عليه السلام ويعرف باجتناب
الكبائر الى آخره ولما كان المعرف شيئا واحدا يلزم منه ان يكون الامران راجعين الى شيء واحد فكأنه
وان كان بحسب الظاهر امرا لكن الثاني قرينة على حمله على ما يؤول اليه وهو اولى من العكس كما لا يخفى على

فالاستدلال لاعتبار المروة في العدالة
بصحيح ابن ابي يعفور المروي

على انه يمكن ان يدعى ان الحمل الاول حينئذ متعين اذ الترجيح الثاني قرينة على ان الزيادة عليه كالاجتناب عن الصغائر
انما هو بعنوان الاولوية والرجحان لا الحتم والايجاب والحاصل من الوجهين انه اما معرف للمعرف او معرف
للمعرف **والثالث** ان يكون ذلك من باب ذكر الخاص عقيب العام وعلى الاولين وان لم يمكن التمسك بالصحيح
الى قوله عليه السلام ويعرف باجتناب الكبائر الى آخره
عن بصدده بل التمسك به في خلافه ظاهر كما لا يخفى على المتأمل لكن الحمل على الثالث اولى لوجوه **منها** هو انه لو لم
يكن المراد الثالث يكون المناسب الاقتصار بما ذكره عليه السلام في الثاني فيقول بان يعرف باجتناب عن الكبائر
الى آخره كما لا يخفى على المتأمل **ومنها** انه بناء على غير الثالث ان يكون ما ذكره عليه السلام في اول الامر مقتصرا الا
على ما اوقفنا اليه وستقف على وجهه فيما بان ويكون قوله عليه السلام ويعرف باجتناب الكبائر الى آخره دليلا
على التخصيص بخلافه على الثالث على ما ستقف عليه **ومنها** ان لفظ كله في قوله عليه السلام والدليل على ذلك كله
مختص بها على الاولين اذ المشار اليه لاسم الاشارة حينئذ اجتناب الكبائر ومقتضاه الاكتفاء بقوله عليه السلام والدال
على ذلك ان يكون ساترا الى آخره بل الاولى ذلك بخلافه على الثالث لتنبيهه على ان المشار اليه لاسم الاشارة
كما يكون اجتناب الكبائر كما لا يخفى مما يكون معه لولا عليه بقوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف الى آخره **ومنها**
لفظ العيوب في قوله عليه السلام ان يكون ساترا لجميع عيوبه بناء على ان العيب في اللغة والعرف امر من العصمة
ان تقبيل الامة او الزوجة في محاضر الناس يعد انه عيب وهكذا الحال في الاكل في المجالس وكشف ما عدا
والدبر من جميع مواضع البدن عند الناس ونحوها ولا يمكن سلب العيبية عن ما ذكر في العرف والعادة من
دون شك وريبة فلعله على غير الثالث لا بد من تخصيصه بالمعاصي بل بالكبائر منها كما لا يخفى بخلافه عليه
ومنها اضافة لفظ العيوب الى الضمير الراجع الى الرجل فانه على غير الثالث لا حاجة اليها بل لا حسن لها
اذ المناسب حينئذ ان يقال ان يكون ساترا لجميع العيوب لظهور ان الكبائر الشرعية كما يستقبح نفس الامر فيها
الاضافة في العبارة بخلافه على الثالث لما عرفت مما اسلفناه وستقف عليه ايضا ان منافيات المروة
تختلف باختلاف الاشخاص فالمعتبر حينئذ ان يكون الاجتناب مما يكون كذلك بالاضافة اليه والتلبس بلباس
الجندي للفقيه مثلا عيب له دون الجندي والاكل في الاسواق عيب لبعض دون الآخر وهكذا الحال
غيرها فحسن الاضافة حينئذ مما لا تأمل فيه [illegible] المرام يستدعي ان يقال انما نقول الستر والعفاف
وغيرهما في قوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف الى آخره اعم من ان يكون الستر عن المحرمات او عن منافيات
المروة فقوله عليه السلام ويعرف باجتناب الكبائر من عطف الخاص على العام تنبيها على شرف الاعتناء و
الاهتمام بشأنه وكما ارى اليه لقوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله كان اجتناب الكبائر وغيرها ما دل
عليه اطلاق الستر والعفاف الى آخره ولا شبهة في حسن ذكر لفظ كله بل يمكن ان يدعى انه قرينة
عليه ولما كان التعريف المذكور على النحو المسطور شاملا لمنافيات المروة ايضا وقد عرفت اختلافها باختلاف
الاشخاص ناسب الاضافة الى الاشخاص فقال عليه السلام ان يكون ساترا لجميع عيوبه والحاصل ان الاوجه المذكورة
كلها مرجحة للحمل على الاحتمال الثالث التي يكفي واحد منها في مقام الترجيح فضلا عن الجميع فلا ينبغي
في صحة التمسك بالحديث في اعتبار المروة في العدالة مضافا الى ما عرفت من ان القول باعتبارها فيها
هو المشهور بين الاصحاب بل لا يعرف فيه مخالف [illegible] عدا ما يظهر من العبارة المتقدمة من [illegible] والارشاد

والتصريح من بعض متأخري الاصحاب وقد عرفت الحال في عبارة الارشاد واما بغيرهم في الكتابين
فيمكن ان يكون غرضه بيان الجزء الفقطي كما يرى البصروف والاريب فلا ثم منه ان لا يكون خلاف المروة منه
من منافيات العدالة قطعا فلا يلزم منه ان لا يكون منافيا لها مطلقا فيمكن ان يكون الوجه في عدم تعرضه
للمروة ذلك او التوقف في كونها منافية فلا يمكن نسبة القول بعدم اعتبارها في العدالة اليه وكلى
فمن الاعاظم عن ذلك وتسليم ظهور كلامه في العدم نقول ان ذلك غير مناف لدعوى الاشتهار التام بين
الاصحاب مع جميع ما بيناه في المقام فظهر ان ما ذكره العلامة السيد الجليل نور الله روحه حيث قال
المشهور بين الاصحاب لا سيما بين المتأخرين اعتبار المروة في الامامة والشهادة ولا شاهد له من جهة
النصوص الى ان قال ولانهم اقتفوا في ذلك اثر العامة فانها مذكورة في كتبهم جميعهم بعيد عن الصواب وكيف
يرضى العاقل ان ينسب الى اساطين المذهب كشيخ الطائفة وابن حمزة والعلامة والشهيدين وغيرهم اعلى
مقاماتهم انهم اعتبروا في العدالة التي هي من مهمات مسائل الدين ما لا دليل عليه اصلا وانما اعتبروا وهو
اياه لمحض اقتفاء اثر العامة ولعمري انه لا يكاد يرضى الانصاف بنسبة ذلك الى واحد منهم فضلا عن الجميع
فالحمد لله الذي وفقنا لتنقيح الكلام في هذا المقام فيما ينبغي التنبيه عليه فنقول ان منافيات المروة هل
يكون مثل الكبائر فيحكم بفسق المباشر ولو مرة واحدة او مثل الصغائر فلا يحكم به الا مع الاصرار والاكثار
او يفصل بين اقسامها فيحكم بفسق المباشر في مثل تقبيل الزوجة والامة في المحاضر ولو مرة واحدة واما
في مثل الاكل في الاسواق وكشف الرأس في المجالس ونحوهما فلا يحكم الا مع الغلبة والاكثار وهذا هو المختار
والظاهر وجه لمن دقق النظر واجاد ولاحظ عبارة الدروس وكنز العرفان المتقدمة في تعريف المروة حيث
اعتبر الغلبة لكن ظاهرهما تقييد الاكل في الاسواق فقط بذلك قال في كشف اللثام بعد التقييد بالغلبة ما هذا
لفظه اما الواقع منه نادرا وللضرورة والواقع من السوقي فلا ينفي المروة قال في الجواهر واما الافعال المجتنب
الامور الدنية كالاكل في السوق لغير السوقي دائما مع عدم المبالاة فيبقى الكلام في ان رجوع العدالة فيها اذا
كان ذلك انما باشرة ما ينافي المروة فقط هل يكون بكف النفس عنه بحيث يصدق معه انه مجتنب عنها او
بالتوبة او بهما معا والظاهر هو الاخير وستقف على وجهه فيما بعد باعانة الله المجيد ثم انه ينبغي ختم
المبحث بما وعدنا بيانه وهو انك قد عرفت من كلام شيخنا الشهيد والفاضل المقداد ان الصنايع الدنية
كالكنس والحياكة والحجامة ليست مما ينافي المروة وقد بينا انه ان كان مرادهما انه ليس منافيا بالاضافة
الى اربابها فهو مسلم لكن لا اختصاص لها بما عرفت من ان كثيرا من منافيات المروة كذلك وان كان المراد
انها ليست كذلك ولو بالاضافة الى اعاظم الناس ولا سيما الفضلاء كما هو الظاهر منهما كلامهما ففيه
من الاشكال الظاهر من العلامة في القواعد ايضا ذلك حيث قال في الصنايع المباحة والمكروهة
والدنية حتى الذي لا ترد بها الشهادة والمراد بالمباحة مثل التجارة والكتابة والخياطة والمكروهة
مثل الصياغة والحياكة والحجامة والدنية كالكنس والجمع بين الدنية والمكروهة والمباحة يومي الى ان
المراد بالاضافة الى قاطبة الاشخاص لكن الظاهر من كلامه في التحرير ان ذلك بالاضافة الى اربابها
لا مطلقا قال اما الصنايع فلا يرد احد من اربابها وان كانت مكروهة او دنية كالحياكة والحجامة





ولو بلغت في الدناءة كالزبال والوقاد مع الوثوق بتقواه انتهى ومثله عبارة الارشاد قال في الخلاف في الفرع
اذا لم يخالف الاجماع تقبل شهادته وكذا ارباب الصنايع الدنية والمكروهة كالحائك والحجام والزبال والقصاب
وبايع الرقيق قال المصنف في النافع ولا ترد شهادة ارباب الصنايع المكروهة كالصياغة ولا الصنايع الدنية كالحياكة
والحجامة ولو بلغت الدناءة كالزبال والوقاد والظاهر من هذه العبارات ان عدم انقداح العدالة بالصنايع
الدنية انما هو بالاضافة الى اربابها لا مطلقا وهذا هو الظاهر الا ان ينعقد الاجماع على خلافه كما هو الظاهر من
كشف اللثام حيث نسب القول بالتفصيل الى العامة حيث قال بعد العبارة المذكورة من القواعد في مقام
ما هذا لفظه اما من جميعا من ذلك لا يخل بالعدالة وعن العامة من ردها بالصنايع الدنية لاسقاطها المروة
ومنهم من ردها ان لم يكن من اهلها كان يكن صنايع ابائه او عشيرته انتهى كلامه والحاصل ان الاشتغال
بالصنايع الدنية غير مناف للمروة بالاضافة الى من كانت تلك الصنايع صنايع ابائه او عشائره وكذا غيره
ممن لا يكون لمزاولته بها عيب واستنكاف في العرف والعادة واما بالاضافة الى اهل الشرف والفضل والكمال
فالظاهر انها منافية للمروة لا سيما مثل الكنس وحمل النجاسات الا ان ينعقد اتفاق الاصحاب على خلافه كما يرى
اليه كلام كشف اللثام وهو الظاهر من شيخنا الشهيد الثاني في المسالك اهل الحرف الدنية والمكروهة
لا ترد شهادتهم عندنا مطلقا لانها حرف مباحة والناس يحتاجون اليها ولو ردت شهادتهم لم يؤمن ان يتركوها
فيعم الضرر وخالف في ذلك العامة بعضهم بان اشتغالهم بهذه الحرف ورضاهم بها يشعر بالخسة وقلة المروة
خصوصا الحياكة لازدراء الناس بهم وعدم النسبة الى الحياكة سبا وايذاء والحق بعضهم الصباغين والصياغين
بهم وفرق اخرون بين من يليق بهذه الحرف وكانت صنعة ابائه وغيره فترد شهادة الثاني دون
الاول وفي الكفاية والصنايع المكروهة كالصياغة والدنية كالحجامة والحياكة لا تمنع من قبول الشهادة
لا اعرف فيه خلافا عندنا تنبيه قال في شهادات الكفاية تقبل شهادة اهل ارباب الصنايع
المكروهة كالصياغة وبيع الرقيق ولاهل ارباب الصنايع الدنية كالحياكة والحجامة ولو بلغت في الدناءة كالزبال
والوقاد لان الوثوق الى الشهادة مستند الى تقواه انتهى والظاهر من التعليل في كلامه وان كان العموم لكن يمكن
ان يكون الوجه في ذلك ما ظهر من عبارته السابقة من عدم اعتباره المروة في العدالة الا ان لا يكون الاشتغال
بمطلق الصنايع الدنية منافيا للمروة وبالجملة ان ثبت اطباقهم على انه غير قادح في العدالة مطلقا على ما
يستفاد من كلام المسالك وكشف اللثام يكون ذلك دليلا لاخراج هذا القسم من الكلية الا ان لا يكون ذلك
مما لا ينافي المروة مطلقا وكيف يمكن ان تقتضي جميع ما ذكر في توجيهها ما قدمناه خلافه فلعل هذا ينبغي
ان يحمل كلام الدروس وكنز العرفان حيث قالا ليس من ذلك الصنايع الدنية على ان المراد بها ليست من
قوادح العدالة لانها ليست منافية للمروة مطلقا ولو بالاضافة الى اهل الشرافة والفضيلة ثم لا يخفى
ان الكلام في المباحث المذكورة وان خرج عن حد الاعتدال وجاوز مسلك الايجاز والاختصار لكن البحث
لما كان حريا بالاهتمام جرنا الحاجة الى تحقيق الحال بتطويل المقال في ذلك المطلب الثاني في تحقيق
الكبائر اعلم انها لما اخذت اللفظة في الكبائر المأخوذة في تعريف العدالة يكون معرفتها موقوفة
على معرفتها فينبغي صرف الهمة الى تحقيق الحال فيها فنقول تحقيق الحال في ذلك يستدعي التكلم في مباحث



الاول في تقسيم الذنوب الى الكبيرة والصغيرة اعلم انه وقع الخلاف بين علمائنا الاعلام في هذا
المرام فذهب جماعة من اجلاء قدماء الاصحاب الى انكار هذه القسمة فادعوا ان المعاصي باسرها كبائر وليس
فيها صغيرة الا بعد ذاتها وانما يتصف بالصغيرة انما هو بالاضافة الى ما هو اكبر منها لا بالذات فالنظر المحرم
مثلا كبيرة ذاتا وانما يطلق عليها الصغيرة بالمقايسة الى القبلة كما يطلق عليها تلك بالاضافة الى الزنا فالمعاصي
باسرها كبائر بالذات ويطلق الصغيرة على بعضها بالفرض والاعتبار فعلى هذا يكون كل صغيرة عندهم
كبيرة من دون عكس هذا القول محكي عن شيخنا المفيد وابي الصلاح وابن البراج واختاره شيخ الطائفة
في بعض كتبه وابن ادريس وشيخنا الطبرسي بل ظاهرهم دعوى اتفاق اصحابنا عليه قال في [illegible]
في مقام اثبات حجية خبر الواحد ما هذا لفظه وما يدلك على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها ما ظهر
بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب في الاحكام يفتي
احدهم بشيء لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام
والمعاملات وغير ذلك الى ان قال ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احدهم موالاة
صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا
لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك
وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر ان يقول كل مسألة
مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ
المتقدمين فانه لا يمكن ان يدعي على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن
مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل
بما عملوا به كان حسنا جائزا فاصنع وعلى اصولنا ان كل خطأ وقبيح كبيرة فلا يمكن ان يقال ان خطأهم
كان صغيرا فانحبط على ما تذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق عنهم
والتضليل الى اخر ما افاده وقال في السرائر لا صغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها وقال في
مجمع البيان بعد ان حكى هذا القول والى هذا ذهب اصحابنا رضي الله عنهم فانهم قالوا المعاصي كلها
كبيرة لكن بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما يكون صغيرة بالاضافة الى ما هو اكبر
ويستحق العقاب عليه اكثر وفي الجوامع قال اصحابنا المعاصي كلها كبائر من حيث كانت قبائح لكن
بعضها اكبر من بعض وانما يكون الذنب صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر منه واستحقاق العذاب عليه
اكبر وقال شيخنا البهائي ان كلام الشيخ الطبرسي مشعر بان القول بان الذنوب كلها كبائر متفق
عليه بين علمائنا الامامية وكفى بالشيخ ناقلا اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام
انتهى وانا اقول ان المستفاد من كلمات هؤلاء الاماجد وان كان اطباق علمائنا الامامية على
هذا القول لكنه ليس كذلك لان كلمات جماعة من قدماء الاصحاب ظاهر الدلالة على مصيرهم الى تقسيمها
الى القسمين قال ابن الجنيد اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور
بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة الى اخر ما تقدم نقله عنه وقال ابن حمزة

الوسيلة

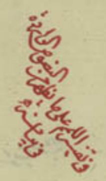
العدالة في الدين الاجتناب من الكبائر ومن الاصرار على الصغائر الى اخر ما مر واوضح منهما كلام شيخ
الطائفة في المبسوط قال فاما ان كان مجتنبا للكبائر ومواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله الى
اخر ما تقدم ومع ذلك لا يخفى ما في تلك الدعوى من عدم مطابقتها للواقع او يمكن ان يكون مرادهم
اطلاق الصغيرة بالاضافة لما عرفت من انه بناء على هذا القول يكون جميع المعاصي كبيرة بالذات فيندرج
تحت الكبائر في قولهم الاجتناب من الكبائر وعلى فرض الاغماض عنه نقول قد عرفت انه بناء على هذا القول
يكون جميع المعاصي كبيرة بالذات فيندرج تحت الكبائر في قولهم الاجتناب من الكبائر وعلى فرض الاغماض
عنه نقول قد عرفت انه بناء على هذا القول يمكن اطلاق الصغيرة على جميع المعاصي الا التي لا اعظم منها فيلزم
اندراج الجميع تحت الصغيرة ما عداها وهو مع اباء الكلام عن الحمل عليه يوجب المصير الى القول بعدم انعقاد
العدالة الا بكثير من المعاصي التي يمكن دعوى الاجماع على انعقادها به فتعين حمل الصغيرة في كلامهم على ما كان
كذلك بالذات فيكون المراد ان المعاصي على قسمين قسم منها كبيرة وهي التي يكون ارتكابها منافيا للعدالة
والاخر منها صغيرة وهي التي لم تكن كذلك بل الاصرار بها والاكثار بها يكون كذلك فعلى هذا دعوى اطباق
اصحابنا على ان جميع المعاصي كبائر ليست على ما ينبغي فان قدماء الاصحاب [illegible] فالذي يظهر منهم
اطباقهم على هذه القسمة فاعرضوا عن القول بان المعاصي كلها كبائر وهذا القول هو المختار وتشهد له
الكتاب والسنة اما الكتاب فآيات **منها** قوله تعالى في سورة النساء ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما وجه الدلالة من وجهين **احدهما** ان لفظ الكبائر بناء على انه
لو كان كل معصية كبيرة لما افتقر الى ذكره بل الاولى تركه اذ المناسب حينئذ ان يقال ان تجتنبوا ما تنهون عنه
وغيره كما لا يخفى والحاصل ان الظاهر من هذه الاضافة ان المنهي عنه على قسمين كبيرة وغيرها وعبر بتسمية
غير الكبيرة بالصغيرة للمناسبة الظاهرة **والثاني** من قوله تعالى نكفر عنكم سيئاتكم والحاصل ان الظاهر
والجلي ان المنهي عنه على قسمين قسم منه كبيرة وهو الذي يكون الاجتناب عنه موجبا لتكفير القسم الاخر
الذي هو غير الكبيرة وهذا انما ينطبق على تقسيم المعاصي الى القسمين كما لا يخفى وظهور الاية الشريفة فيما
ذكرنا لا يكاد يقبل الانكار واما القول بان المراد ان تركتم المعاصي في الاستقبال نكفر عنكم
سيئاتكم التي ارتكبتموها في سالف الزمان فمخالف للظاهر اما اولا فلعدم ملائمته بذكر لفظ الكبائر
كما لا يخفى واما ثانيا فلان [illegible] السيئات المكفرة هي السيئات الصادرة في الازمنة الماضية
تقييد في الاية يفتقر الى مقيد مضافا الى امكان منع استظهار هذا المعنى على حمل الاطلاق لعدم
الدليل على ان ترك المعصية في الاستقبال يوجب تكفير السيئات في الماضي فيما اذا لم يقترن بالتوبة
والحمل على صورة الاقتران بها تقييد اخر من غير ظهور مقيد مضافا الى انه حينئذ يكون التوبة سببا للتكفير
لا الاجتناب والمعتبر في التوبة ان يكون التائب حال التوبة عازما لعدم العود الى المعاصي فلو تحقق ذلك
يكفي الحكم بالغفران لعمومات التوبة ولو لم يتحقق الاجتناب عن المعاصي في الاستقبال واما تاييد هذا المعنى
بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لكم ما قد سلف على ما صدر من شيخنا الطبرسي قدس سره ففيه [illegible]
الضمير فيه يعود الى الكفار والاية هكذا قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا [illegible]

في انقسام المعاصي الى الكبيرة والصغيرة

في ان دعوى الاجماع على ان جميع المعاصي عندنا كبائر غير صحيحة

في الاستدلال على انقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر

يغفر له اي ينتهوا عما هم عليه بالدخول في الاسلام يغفر لهم ما قد سلف من الشرك وعداوة الرسول صلى الله عليه
وهو مسلم لان الاسلام يجب ما قد سلف والاية التي كان اسنا فيها خطاب للمؤمنين في الاية هكذا يا ايها
الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر الاية مضافا الى ما عرفت من المباحث السالفة
من النصوص الدالة على انه لا نجاة من الذنوب الا بالتوبة **ومنها** قوله تعالى في سورة الشورى وما عند
الله خير وابقى للذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الاية فانه تعالى
مدحهم على اجتناب كبائر الاثم والظاهر ان الاضافة فيه بيانية ومقتضاها انفكاك كل من المضاف و
المضاف اليه من الاخر فيلزم منه تحقق اثم لا يكون مصداقا للكبيرة فلو كانت المعاصي كبيرة ناسب بذلك
لفظ الكبائر كما لا يخفى على اولي البصائر وعطف الفواحش على الكبائر من عطف الخاص على العام تنبيها
على زيادة الاعتناء والاهتمام بشأنها كانه قيل والفواحش منها خاصة لكن في بعض النصوص الاتية تفسير
الفواحش بالزنا والسرقة **ومنها** قوله تعالى في سورة النجم ولله ما في السموات وما في الارض ليجزي الذين
اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ودلالته
مضافا الى ما يظهر من الاية السابقة الاستثناء المذكور في الاية فان الامر فيه واضح لكن يشكل الكلام في
معناه فنقول اختلفوا في تفسير اللمم فقيل ان المراد منه صغائر الذنوب قال في الكشاف اللمم ما قل وصغر
ومثله البيضاوي وزاد فانه مغفور من مجتنبي الكبائر وعلى هذا الاستثناء منقطع اذ صغائر الذنوب
ليست من جنس الكبائر وما ذكراه في تفسيره مطابق لما في القاموس حيث قال اللمم محركة الجنون وصغار
الذنوب وفي تفسير المفسر الجليل علي بن ابراهيم اللمم هو ما يلم به العبد من ذنوب صغار بجهالة ثم يندم ويستغفر
الله ويتوب فيغفر الله له وفيه ما لا يخفى اذ مع الحمل على الصغيرة لا افتقار في العفو الى الاستغفار والتوبة
ومع التوبة لا داعي للحمل على الصغيرة الا ان يكون المراد بالصغيرة غير المعنى المعهود فيصدق على الكبيرة ايضا
وقيل ان المراد منه ما اصابوا في الجاهلية من الاثم فانه معفو عنه في الاسلام حكاه في مجمع البيان عن
زيد بن ثابت فالاستثناء ايضا منقطع كما لا يخفى وقيل هو ان يلم بالذنب مرة ثم يتوب منه ولا يعود حكاه
في المجمع عن الزجاج وغيره والذي حكي عن ابن عرفة من اهل اللغة في تفسير اللمم يرجع الى هذا المعنى قال في مجمع
البحرين قال ابن عرفة اللمم عند العرب ان يفعل الانسان الشيء في الحين لا يكون له عادة فعلى هذا لا حاجة
الى القول بانقطاع الاستثناء لجواز اتصاله كما لا يخفى وهذا القول مع الاول اما اولويته من الثاني
فظاهرة اذ فيه مخالفة الظاهر من جهتين **احدهما** من جهة حمل اللمم على غير المعنى اللغوي **والثاني**
من جهة حمل الاستثناء على الانقطاع واما اولويته من الاول فلانه وان كان في كل منهما مخالفة الظاهر من جهة
اما في الثالث ففي المستثنى واما في الاول ففي ارادة الاستثناء لكن الاول اولى من الثاني للزوم صون
كلام الحكيم من نوع الاستثناء المنقطع فيه ما امكن كما لا يخفى على المتامل الفطن مضافا الى ما عرفت من
رجوع المعنى الثالث الى ما حكي عن بعض اهل اللغة فحينئذ لا يلزم فيه مخالفة الظاهر اصلا ثم لا يخفى ان
لا دلالة للمعنى كونه باستحقاق كون الا للاستثناء وجهه في الكشاف كونه بمعنى غير حيث قال
بعد الحكم بان المراد باللمم الصغائر من الذنوب ما هذا لفظه والا في قوله الا اللمم صفة من ان يكون استثناء



او صغر كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله كانه قيل كبائر الاثم غير اللمم فتأمل لان التصريح به في كتب النحاة
حمل الا على الصفة مشروط بكونها تابعة لجمع منكر كالاية المذكورة وهو منتف فيما نحن فيه مضافا الى ما قيل في استعمال
الا بمعنى غير شذوذ انك قد عرفت مما ذكرنا منع الحصر المستفاد من كلامه لما عرفت من امكان الحمل على الاستثناء
المتصل وقد عرفت انه اولى الاحتمالات والاقوال مضافا الى ان المستفاد من جملة من النصوص الواردة
عن اهل بيت العصمة والطهارة عليهم الاف السلام والثناء والتحية **منها** الصحيح المروي في باب اللمم من
اصول الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ارأيت قول الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر
الاثم والفواحش الا اللمم قال هو الذنب يلم به الرجل فيمكث ما شاء الله ثم يلم به بعد **ومنها** الصحيح المروي
في الباب عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال قلت له الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم
قال الهنة بعد الهنة اي الذنب بعد الذنب يلم به العبد **توضيح** قال في القاموس الم باشر اللمم وبه نزل
الثم الاثن قال واللمم محركة الجنون وصغار الذنوب وهات اي الذنب بعد الذنب اي اذا كان بينهما فصل طويل
على ما ظهر من الحديث الاول وما يأتي والظاهر ان التفسير من المعصوم ويحتمل ان يكون من الراوي **ومنها**
الصحيح المروي في الباب ايضا عن يونس وهو ابن عبد الرحمن عن اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما من مؤمن
الا وله ذنب يهجره زمانا ثم يلم به وذلك قول الله عز وجل الا اللمم وانت اذا تأملت في النصوص المذكورة تجد ظهورها في
ان معنى الاية الشريفة هو انه تعالى كما يجزي الذين احسنوا بالحسنى كذا يجزي الذين يتركون كبائر الاثم والفواحش
الا على وجه الندرة بتركهم اياها فيكون الاستثناء متصلا لكن ينبغي تقييد المستثنى بما اذا كان مع الاستغفار
كما يظهر مما ذكر في ذيل الحديث الثالث وغيره وسألته عن قول الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش الا اللمم قال الفواحش الزنا والسرقة واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله تعالى منه ولا يبعد ان
يقع الاستغفار لا اشتراط الفصل الطويل بين الذنبين اذ مع اشتغاله بالاستغفار لم يظهر للندامة الى
يفي باشتغالها التوبة كما يومي اليه الصحيح المروي في باب الاصرار على الذنوب عن ابن ابي عمير عن منصور بن
يونس عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا والله لا يقبل الله شيئا من طاعته على الاصرار
على شيء من معاصيه وعلى فرض الاغماض عنه نقول انه لم يندرج فيمن مدحهم الله تعالى بالاية الشريفة
ومما ذكرنا تبين ان التمسك بالاية الشريفة في انقسام المعاصي الى القسمين غير صحيح الا من جهة اضافة
الكبائر الى الاثم كما في الاية السابقة **تنبيه** اعلم ان ذيل الحديث الثالث المذكور مروي
في باب الكبائر من الاصول ايضا بانفراده اي من غير ان يذكر صدره لكن له ذيل لا بأس لنا بحكايته فنقول
رواه عن يونس عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش الا اللمم قال الفواحش الزنا والسرقة واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه قلت
بين الضلال والكفر منزلة فقال ما اكثر عرى الايمان انتهى والذي يظهر لي في توضيحه هو انه لما كانت طائفة
من الخوارج على ما صرح به في الكتب الكلامية والاصولية ذهبوا الى ان كل ذنب كفر وكان هذا الراوي
سمع ذلك فزعم منه ان كل من ارتكب معصية يوجب ذلك كفره واللازم منه ان لا تقبل توبته ولا يجدي
استغفاره ولما كان ما ذكره عليه السلام في الحديث المذكور منافيا لذلك الذي تقوله استحيا واعرض حقيقة

بين الضلال والكفر منزلة اي هل يكون بينهما فرق حتى يتحقق الضلال بارتكاب المعصية ولا يكون هناك
كفر حتى يجدي الاستغفار فاجاب عليه السلام بقوله ما اكثر اي الفرق بينهما كثير وقوله عليه السلام عرى الايمان
خبر لمحذوف اي هو عرى الايمان والعرى بالعين المضمومة جمع عروة كعرى جمع عروة والمراد بعرى الايمان
فعل الطاعات كما يظهر ذلك مما رواه في باب الحب في الله والبغض في الله [illegible] واصول الكافي
عن عمرو بن مدرك الطائي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لاصحابه اي عرى
الايمان اوثق فقالوا الله ورسوله اعلم وقال بعضهم الصلاة وقال بعضهم الزكاة وقال بعضهم
الصيام وقال بعضهم الحج والعمرة وقال بعضهم الجهاد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لكل ما قلتم فضل
وليس به ولكن اوثق عرى الايمان الحب في الله والبغض في الله وتوالي اولياء الله والتبري من اعداء
الله فجعل جميع المذكورات في الحديث عرى الايمان الصلاة والزكاة والحج والعمرة وحاصل الجواب ان من ترك
الطاعات وباشر السيئات يحصل له الضلال لا الكفر فهناك شيء لا استغفار انما هو لذلك ومن السنة
فمنها ما رواه في باب الاصرار على الذنوب من الاصول عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وجه الدلالة ان معنى قوله عليه السلام لا كبيرة مع الاستغفار
والظاهر ان المراد من الاثر المنفي العقاب في الآخرة والفسق في الدنيا فالمراد ان هذا الاثر مترتب على
الكبيرة اذا انفكت عن الاستغفار واما معه فلا ومقتضى المقابلة ان لا يكون هذا الاثر متحققا عند الاقتران
ببعض المعاصي الا حال الاصرار عليه فذلك البعض يكون صغيرة والحاصل ان المستفاد من الحديث ان المعاصي
على قسمين قسم يترتب الاثر على مثل نفسه بخلاف الآخر فان ترتبه متوقف على الاصرار به وهو المراد لا يقال
انه لو كان المراد من الاثر المنفي العقاب في الآخرة والفسق في الدنيا يكون مقتضى المقابلة ان لا يكون
القسم الآخر كذلك وهو كما يكون بانتفائهما معا يكون بانتفاء واحد منهما وهذا هو المتيقن فنقول يمكن ان
يكون في ذلك الواحد المنفي العقاب فلم يثبت منه ان ذلك القسم لا يوجب فسق المباشر من غير اصرار ومراده
من الصغيرة ذلك لانا نقول يمكن الجواب عنه من وجوه **احدها** هو ذلك وان كان محتملا لكنه
مدفوع بعدم الفارق لان الظاهر ان كل من يقول بعدم ترتب العقاب على نفس معصية يقول بعدم
ايجابها الفسق **والثاني** هو انه ليس المراد من التمسك بالحديث في المقام ان قسما من المعاصي لا يوجب
فسق المباشر مطلقا كما لا يخفى بل المراد منه الاستدلال على انقسامها على قسمين كبيرة وصغيرة وهو ظاهر
الدلالة عليه واما ان الصغيرة لا يوجب فسق المباشر فهو مطلب آخر وقد اثبتناه بصحيحة ابن ابي يعفور
المتقدم فليلاحظ ثم يمكن الايراد على التقريب المذكور من وجه آخر وان لم يضر بالاستدلال بالحديث
هو ان مقتضى ما ذكر هو ان ترتب العقاب على الصغيرة متوقف على الاصرار عليها واطلاقه ممنوع
بل القدر المسلم منه هو ما اذا كانت الصغيرة ممن اجتنب الكبيرة للآية الشريفة السابقة واما غيره فلا
بل الظاهر فيه حينئذ ثبوت العقاب لعموم قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خرج منه بمقتضى
في المجتنب عن الكبائر للآية الشريفة فيبقى غيره مندرجا تحت العموم واما ايجابها الفسق في الصورة الاخيرة
فلما لم يظهر منه ثمرة مهمة لثبوت الفسق فيه بالكبيرة لا يهمنا البحث عن ذلك ان قلت يمكن الاستدلال

عن رفع العقاب

في رفع العقاب عمن باشر الصغيرة مطلقا بقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار بناء على ان تقييد نفي اثر الصغيرة
بقوله عليه السلام مع الاصرار يقتضي وجود اثرها مع عدمه مطلقا ولو ممن يجتنب عن الكبيرة قلنا ان ذلك مبني
على ان المنفي في الحديث الاثر كما بنينا عليه المقال وهو ليس بلازم بل خلاف الظاهر كما ستقف عليه وعلى فرض
التسليم نقول ان قوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار كما يمكن ان يكون المراد منه لا صغيرة مع الاصرار على
الصغيرة يمكن ان يكون المراد منه لا صغيرة مع الاصرار على المعصية فلا يصح التمسك به في المقام وعلى تقدير
الاغماض عنه نقول ان التعارض بينه وبين قوله تعالى ومن يعص الله الآية من تعارض الظاهرين والعموم من وجه
والعمل بمقتضى الآية اولى كما لا يخفى وعلى تسليم ان يكون التعارض بينهما من تعارض المطلق والمقيد كما هو الظاهر
نقول غاية ما يلزم مما ذكر ثبوت الاثر للصغيرة حال عدم الاصرار وهو كما يمكن بعدم العقاب مطلقا
يمكن بالتخفيف فيه فلا منافاة بينه وبين ما دل على تحقق العقاب ولو بعنوان العموم فتامل
ثم لا يخفى عليك انه قد ظهر مما بنينا عليه الكلام في وجه الاستدلال هو ان المنفي في صدر الحديث وذيله
هو الاثر فعلى هذا لا يظهر من الحديث صيرورة الصغيرة كبيرة حال الاصرار حتى يكون منافيا لما هو المشهور
من كون الكبيرة نفس الاصرار لكن يتوجه عليه انه لو كان المراد ان الاصرار على الصغيرة كبيرة لا صيرورة
الصغيرة كبيرة حال الاصرار يلزم تحقق اثر الصغيرة حال الاصرار ايضا اذ الكبيرة هي نفس الاصرار على
الصغيرة لا نفسها فالعقاب انما هو للاصرار لا لنفس الصغيرة فلا يصح ان يقال ان معنى الحديث لا اثر للصغيرة
مع الاصرار كما لا يخفى الا ان يجاب عنه بان ذلك وان كان صحيحا لكن لما لم يظهر الثمرة حال الاصرار عبر
عليه السلام بما قاله لكن الانصاف ان يقال ان الحديث ظاهر الدلالة على صيرورة الصغيرة حال الاصرار
كبيرة اذ الظاهر من هذا التركيب نفي الجنس والماهية فمقتضاه نفي ماهية الصغيرة حال الاصرار فيلزم ان يصير
كبيرة واما الحمل على نفي الاثر فخلاف الظاهر فلا يصار اليه من غير موجب مضافا الى ما عرفت من عدم انفكاك
وثبوته في قوله عليه السلام لا كبيرة مع الاستغفار عن صالحية لذلك فيما نحن فيه لما مر ان ارادة ان صرف اللفظ
عن الظاهر في موضع لمانع او موجب في غيره مع انتفائه عنه ما هنا كما انه يوجب وهنا في الظهور لكنه
ليس على حد يندرج في الركون اليه علاوة انه لا يلزم حمل ذيل الحديث على نفي الاثر لامكان حمله
على ظاهره بان يقال ان المراد عدم ثبوت الكبيرة ووجودها في صحيفة الاعمال مع الاستغفار اما [illegible]
فيها في اول الامر كما اذا اعقبها بالاستغفار على ما دلت عليه النصوص او محوها فيها اذا كان الاستغفار بعد
بفاصلة والحاصل ان صدر الحديث اما محمول على ظاهره او على نفي الاثر وكذلك الحال في ذيله
فالاحتمالات اربعة احسنها حملهما على ظاهرهما فيكون المراد لا تحقق للصغيرة مع الاصرار كما لا تحقق
للكبيرة مع الاستغفار اي في صحيفة الاعمال لا مخالفة للظاهر فيه الا فيما تراه من التقييد لكن الامر
فيه سهل فمقتضى الحديث هو صيرورة الصغيرة كبيرة حال الاصرار لا يقال انه هو يلزم انقلاب [illegible]
لجواز ان يقال كونه صغيرة مشروط بعدم الاصرار عليه هذا ظاهر فيما اذا كان متعلق الاصرار فردا من نوع
واحد واما اذا كان من انواع فكذلك لامكان ان يقال ان كون الاخير صغيرة مشروط بان لا يكون مسبوقا
بصغيرة اخرى بحيث يتحقق الاصرار واما معه فيكون كبيرة ويمكن الجواب عنه بان ذلك وان كان [illegible]

لكن لما صرح في الحسن الذي هو كالصحيح بأن الاصرار على الذنوب كبيرة كما ستقف عليه يجب حمل المنفي
فيما نحن فيه الاثر على قرينة على الحمل على المعنى الاول مضافا الى ان المشهور في كلمات الاصحاب عد الاصرار
على الصغيرة من الكبائر فهو مرجح آخر لحمل الحديث فيما نحن فيه على الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة
ولقائل ان يقول ان الامر في صيرورة الصغيرة حال الاصرار كبيرة ظاهر فيستحق المباشر العقاب بمباشرة
تلك المعصية التي صارت كبيرة ويوجب ذلك فسقه واما تصوير الامر بناء على كون الاصرار على
الذنب كبيرة فلا يخلو من اشكال اذ المفروض ان الاتيان قبل تحقق الاصرار لا عقاب فيها والاتيان
الذي يتحقق به الاصرار هو نفس تلك المعصية واستحقاق العقاب بها يستلزم صيرورتها كبيرة و
المفروض انكم لم تقولوا به وقد مر انه بناء على ان الاصرار على الصغيرة كبيرة يكون العقاب لنفس الاصرار
لا لنفس الصغيرة والجواب عنه هو انا وان اجرينا المقال في الوتيرة الفاحشة قلنا انه لو كان المراد
ان الاصرار على الصغيرة كبيرة لا صيرورة الصغيرة كبيرة حال الاصرار يلزم تحقق اثر الصغيرة حال الاصرار
ايضا المتأخر عامر لكنه مبني على قلة التأمل اذ الاتيان المتأخر الذي يتحقق به الاصرار هو عين المعصية وليس
هناك صغيرة منفكة عن الاصرار حتى يقال بان اثر الصغيرة تحقق هناك وهو انه لا عقاب لنفس الصغيرة
بل هو للاصرار والحاصل ان الاتيان الاول والثاني مثلا وان لم يستحق المباشر للعقاب لاجلهما لكنهما
صارا سببا لتحقق الاصرار في الثالث الذي يوجب العقاب ومما ذكر تبين ان الكبيرة هو الاصرار على
الذنب فلا وجه لاحتمال كون الكبيرة عبارة عن الصغيرة حال الاصرار بل لا معنى له فدقق النظر حتى
ينكشف لك سر المقال ويتضح عندك حقيقة الحال بقي الكلام في سند الحديث المذكور فنقول رواه
ثقة الاسلام في الباب المتقدم عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن عبد الله بن محمد
النهيكي عن عمار بن مروان الكندي عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ولا اشكال في هذا
السند الا من جهة عمار بن مروان الكندي فان المعنون بهذا الاسم في الرجال احد لكن علماء الرجال
قيدوه باليشكري لا الكندي فعمار بن مروان الكندي غير مذكور في الرجال بل المذكور عمار بن مروان
اليشكري الذي ذكروه في اصحاب مولانا الصادق عليه السلام ووثقه النجاشي والعلامة والمذكور في السند
وان امكن ان يكون هو المذكور في الرجال بحسب الطبقة فعلى هذا يكون الحديث صحيحا لكنه محض احتمال
فلا يصح التعويل عليه في الحكم بصحة الحديث من حيث بل ولا حسنه لجهالة عمار بن مروان المذكور الا
ان الحديث مشهور بين الاصحاب وتلقوه بالقبول **ومنها** ما رواه شيخنا الصدوق في باب
ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله عن الفقيه عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد
عن الصادق عليه السلام في حديث طويل من جملته قال عليه السلام لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم
ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
قال في الفقيه قال شعيب بن واقد سألت الحسين بن زيد عن طول هذا الحديث فقال حدثني
جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام انه جمع هذا الحديث من الكتاب الذي
هو من املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي بن ابي طالب عليه السلام ووجه الاستدلال الظاهر ما

بجناه في الحديث السابق كما لا يخفى لا يقال انه يتوجه على الاستدلال بها ما هو المفهوم من قوله عليه السلام فيما رواه
في الباب المذكور من الاصول عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم
يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار ووجه
المنافاة هو ان المفهوم من هذا الحديث ان الاصرار على المعصية هو ان لا يكون العاصي بعد المعصية مستغفرا
لكل ذنب الا ان يعقبه بالاستغفار يكون مصرا عليه فعلى هذا لا يصح التمسك بقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار
في انقسام الذنوب الى قسمين بل التمسك به في خلافه اظهر اذ حينئذ يكون مقتضى هذا الكلام ان جميع المعاصي
كبيرة اذا لم يعقبها بالتوبة لانا نقول ان الجواب عنه يظهر مما ابرزناه في مقام التكلم على هذا الحديث
في المورد الخامس من الاقوال التي اوردناها في حقيقة الاصرار فليلاحظ على انا نقول مضافا الى ما
اوردناه هناك ان حمل الاصرار في قوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار على هذا المعنى غير صحيح اما اولا فلانه
يستلزم ان لا يكون المعاصي في انفسها كبيرة ولا صغيرة اذ المعصية الصادرة من المكلف ان قارنت بالاستغفار
يكون صغيرة والا فكبيرة اذ حينئذ يكون معنى الحديث لا صغيرة مع عدم الاستغفار فيكون كبيرة مع عدم
الاستغفار وصغيرة معه واما ثانيا فلان من اللازم منه عدم مكفرية المعاصي بالتوبة لما عرفت ولا يخفى
فساده للقطع بان مقتضى دليل التوبة زوال المعصية ومحوها بالمرة وعلى فرض الاغماض عن ذلك
نقول ان اللازم مما ذكر انقسام المعاصي الى قسمين ايضا وان لم يكن على المعنى المعروف والحاصل ان
التعويل في تفسير مطلق الاصرار على الحديث المذكور غير ممكن **تنبيه** قوله عليه السلام فانه لا كبيرة مع
الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فيه اربعة احتمالات **الاول** ان يكون كلاهما تعليلا لقوله عليه السلام
لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم **والثاني** ان يكون كذلك بالاضافة الى قوله عليه السلام ولا
تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم **والثالث** ان يكون الاول للاول والثاني للثاني **والرابع**
عكسه والمعنى على الاول هو انه اذا ما حقرتم الذنب الصادر عنكم يكون ذلك كبيرة في نظركم فيما فوق ما
حذرها فيدعوكم العقل الى الاجتناب عن مفسدتها بالانابة والتوبة فيحصل لكم النجاة عن مفسدتها
سواء كانت كبيرة في نفس الامر او صغيرة اما على الاول فمنطوق قوله عليه السلام لا كبيرة مع الاستغفار
واما على الثاني فلمفهومه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام فانه لا كبيرة مع الاستغفار تعليلا للنفي
كما ان قوله عليه السلام ولا صغيرة مع الاصرار تعليل للمنفي والمعنى انكم اذا حقرتم شيئا من المعاصي
تجترئون على الاقدام بها فيحصل منكم الاصرار عليه فتقعون في الكبيرة ولو لم تكن تلك المعصية
كبيرة في نفس الامر لانه لا صغيرة مع الاصرار وعلى الثاني هو ان استكثار العبد لما يصدر منهم
من الطاعات بمنزلة الاستغفار في السيئات لان منهج الحال في هذا الاحتمال يستدعي ان يكون
ان المناسب للعبد بالاضافة الى مولاه ان يكون المخالفة الصادرة منهم في نظرهم عظيمة ولو كان
بمقدار راس ابرة والطاعات الصادرة منهم في نظرهم يسيرة ولو بذلوا جهدهم في الغاية ووصلوا الى
طاقتهم في النهاية ولذا كان سيد الساجدين عليه وعلى ابائه وابنائه الاف السلام يقول في مناجاته
الهي لو بكيت اليك حتى تسقط اشفار عيني وانتحبت حتى ينقطع صوتي وقمت لك حتى تتنشر

قدماي وركعت لك حتى يخلع صلبي وسجدت لك حتى تتفقأ حدقتاي واكلت تراب الارض طول عمري وشربت
ماء الرماد آخر دهري وذكرتك في خلال ذلك حتى يكل لساني ثم لم ارفع طرفي الى آفاق السماء استحياء
منك ما استوجبت بذلك محو سيئة واحدة من سيئاتي الى آخر ما ذكره عليه السلام وغير ذلك مما صدر
عنهم عليهم السلام في مقام الاعتراف بالتقصير بالطاعة والاذعان بعظم المخالفة مع استغراق اوقاتهم
في الطاعة وطهارة ذيلهم ونزاهة ساحتهم عن حول المعصية والحاصل ان المناسب للعبد
في مقام مباشرة مرضيات المولى الاعتراف بالتقصير فيها والاذعان بالذنب فيها ولو مع بذل
كل الجهد والطاقة فاستكثارها ولو مع كمال الاكثار فيها من طرق الادب مجي ويستعظمها و
لو مع بنائه المبالغة فيها عن سبيل الانصاف مطرود ولذا صار العجب محبطا للطاعات وكذا المناسب
له عند الاقدام بالمبغوض ولو كان بمثابة القلة اظهار الجزع والندامة والاعتراف بعظم المخالفة فانه
يوجب عفو المولى البتة ولذا جعل الاستغفار سببا لتكفير السيئات واذا عرفت ذلك نقول انه
عليه السلام نهى عن استكثار الخيرات لانه موجب لاحباطها وعلله بما على هذا الاحتمال بقوله فانه
لا كبيرة مع الاستغفار اي كما ان استعظام الذنوب ولو كانت حقيرة اوجب التكفير عنها كذا استكثار
الطاعات اوجب احباطها ولو كانت عظيمة لما عرفت من ان المناسب عند الاقدام بمرضيات المولى
الاعتراف بالتقصير والاستقصار وعند الاقدام بالمبغوض الاعتراف بالكبر والاستعظام وهذا
في الفقرة الاولى واما الثانية فيمكن ان يوجه توجيهها انما تعليل للمنفي اي لا تستكثر ثم الخير كثير حتى
على المعصية لكثرة الخيرات فان كان استكثار الخيرات من الصغائر فالامر ظاهر وان كان من الكبائر
يكون الاستشهاد بالفحوى اي لا اصرار على الصغيرة كبيرة فكيف على الكبيرة ومما ذكر يعلم الحال في
الاخيرين واولى الاحتمالات هو الاول ومنها النصوص الواردة في بعض الطاعات الدالة على انه
موجب لتكفير الذنوب الا الكبائر منها الموثق المروي في كتاب العلل من المحاسن عن سماعة بن مهران
قال كنت عند ابي الحسن موسى عليه السلام فصلى الظهر والعصر بين يدي وجلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا
بوضوء فتوضأ وضوء الصلاة ثم قال لي توضأ فقلت اني على وضوء فقال وان كنت على وضوء ولكن
من توضأ للمغرب كان وضوؤه لما مضى من ذنوبه في ليلته ما خلا الكبائر انتهى كذا وجدت الرواية
في نسخ المحاسن التي عندي ورواها في الفقيه مرسلا وبدل فيه الليل بالنهار كما اورده عنه في بحار
تكفير المعاصي بالطاعات ولعله اظهر وفي الفقيه ايضا في ذيل الحديث ومن توضأ لصلاة الصبح كان
وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته الا الكبائر وهو يومي ايضا الى صحة ما في الفقيه
ووقوع التصحيف في نسخ المحاسن ووجه الدلالة على المرام ظاهر ومنها ما دل على ان الشفاعة لاصحاب
الكبائر كالصحيح المروي في المجلس التاسع والاربعين من المجالس عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن نضر
بن شعيب عن خالد القلانسي عن مولانا الصادق عليه السلام عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله اذا قمت المقام المحمود تشفعت لاصحاب الكبائر من امتي فيشفعني الله فيهم والله لا
تشفعت فيمن آذى ذريتي ومنها النصوص الدالة على ان بعض الحسنات مكفر للكبائر وقد اوردنا عنه

منها الخبر المذكور

منها في البحث المذكور التي منها قول مولانا الباقر عليه السلام من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين
كبيرة ومنها النصوص المعتبرة المستفيضة الواردة في تفسير الكبيرة كما ستقف عليها فيما بعد ذلك و
منها قول مولانا الرضا في الحديث السابق نقله الذي اشتمل على تعداد الكبائر حيث انه عليه السلام عد من جملتها
الاصرار على الذنوب وهو صريح في المرام كما لا يخفى على اولي الافهام وسنذكره عند تعداد الكبائر باعانة
الله الملك القادر بقي الكلام في مستند القول الاول فنقول استدل له بما دل على ان كل معصية شديدة كالصحيح
المروي في باب الذنوب من اصول الكافي عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الذنوب
كلها شديدة وبما دل على حرمة استحقار الذنوب كقوله عليه السلام لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم
والجواب عن الاول ظاهر لوضوح عدم المنافاة بين كون المعاصي باسرها شديدة وانقسامها الى الكبيرة
والصغيرة لظهور ان المعصية لكونها مخالفة الله تعالى شديدة ولو كانت صغيرة واما عن الثاني فلان الظاهر
من جملة من النصوص ان النهي عن تحقير الذنوب لكونه من العوائق الاثام بما في الصحيح المروي في باب استصغار
الذنوب من الاصول عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول لا تستكثروا
كثير الخير ولا تستقلوا قليل الذنوب فان قليل الذنوب يجتمع حتى يكون كثيرا وفي الصحيح المروي في الباب عن ابن
فضال والحجال جميعا عن ثعلبة عن زياد قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نزل
بارض قرعاء فقال لاصحابه ائتونا بحطب فقالوا يا رسول الله نحن بارض قرعاء ما بها من حطب قال فليأت كل انسان
بما قدر عليه فجاؤوا به حتى رموا بين يديه بعضه على بعض فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هكذا تجتمع الذنوب
ثم قال اياكم والمحقرات من الذنوب مضافا الى ما في ذيله مما نقلناه من قوله عليه السلام فانه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار وايضا انا نقول ان غاية ما يستفاد من ذكر النهي عن استحقار الذنوب باسرها وهو غير مناف
لكون بعضها صغيرة لجواز حرمة استحقار الذنب ولو كان في نفس الامر صغيرة لكونه مخالفة الرب الجليل ويمكن
الاستدلال لهم ايضا بالصحيح المروي في باب صلاة النوافل من الكافي عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في القنوت
في الوتر هل فيه شيء موقت يتبع ويقال فقال لا اثن على الله عز وجل وصل على النبي صلى الله عليه وآله و
استغفر لذنبك العظيم ثم قال كل ذنب عظيم بناء على ان الظاهر من قوله عليه السلام لذنبك العظيم
ان الذنب عظيم مع تفسيره عليه السلام بقوله كل ذنب عظيم فلو كانت الذنوب منقسمة الى قسمين [illegible]
الى ذلك والجواب عنه يظهر مما ذكرنا بناء على انا نقول ان عظم الذنب باسره لا يوجب ان يكون كلها كبيرة ولا
يكون بعضها صغيرة والحاصل هو انا نقول ان المعصية لكونها مخالفة الرب الجليل لا بد ان يكون
جميعها في نظر العبد جليلا وان كان بعضها في نفس الامر صغيرا لوضوح الحال وهو ان الظاهر
جميع المعاصي في نفس الامر عظيما لكن الادلة المتقدمة قرينة على ان المراد في نظر العبد ويؤيده النصوص الناهية
عن استحقار الذنوب واستصغارها ان قلت يمكن الاستدلال لهم من وجه آخر وهو انه عليه السلام امر
بالاستغفار لكل ذنب فمقتضاه وجوب التوبة لكل ذنب فلو لم يكن الجميع كبيرة لم يكن كذلك قلنا حمل
الامر بالاستغفار فيما نحن فيه على الوجوب غير ممكن لثبوت الاستغفار في قنوت الوتر ولو في حق من لم يكن
عليه معصية اصلا او كانت لكن كفرت بالتوبة ومنه يظهر ان الامر فيه محمول على الرجحان وهو مسلم ولو كان

في الثمرات المترتبة بين القولين

في تعريف الكبيرة ونقل الاقوال فيه

في مقابلة الصغيرة بل في مقابلة الامور المكروهة بل المباحة في مقابلة الطاعات الصادرة منا وبيان
اقتران الامر بالاستغفار بالامر بالثناء على الله تعالى بالصلوات على النبي صلى الله عليه واله الى انه يمنع استلزام
وجوب التوبة لذنب كونه كبيرة لفكرانا حققنا عدم وجوبها للصغيرة ممن اجتنب عن الكبيرة لكن المنفي فيه
الوجوب الا الرجحان فلا ينافيه الامر المستفاد من الحديث المذكور وتحقيق الحال يستدعي ان يوضح ان من ادعى ان
المعاصي كلها كباير ولا صغيرة فيها بالذات ان انكر انقسام الذنوب الى قسمين يكون الاجتناب عن احدهما
موجبا لعدم المؤاخذة من الاخر فهو غير صحيح لما عرفت من ان مقتضى الاية الشريفة خلاف ذلك فلا وجه
للعدول عنه من غير باعث وان سلم ذلك لكن ينكر بعض التسمية بناء على ان مخالفة الرب الجليل كبيرة فالامر
في ذلك وان كان هينا اذ النزاع ح يرجع الى التسمية لكنا نقول ان المستفاد من الاية الشريفة ايضا
كبطلوه وغيرها كما فصلنا الحكم في ذلك ونقول ان غير الكبيرة صغيرة للمقابلة الظاهرة لو لم يدع التراد
في الانقسام وكذا التسمية مستفاد من الاية الشريفة فتسمية الجميع بالكبيرة مخالفة لظاهرها مضافا الى
ما عرفت من النصوص المذكورة الظاهرة في التسمية بالكبيرة والصغيرة فلا افتقار الى الاعادة ثم الثمرة
بين القولين على التقدير الاول ما الاختلاف فيه فانه على القول بالانقسام يكون الاجتناب عن قسم موجبا لعدم
المؤاخذة من اخر فلا يجب فيه التوبة بخلافه على القول الاخر واما على الثاني فتظهر في الاوقات والنذور
ونحوها فاذا وقف وقفا على من اجتنب الكباير فعلى القول بالانقسام ينظر الى المعصية فان كانت كبيرة حكم
بعدم استحقاق المباشرة والا فيحكم بالاستحقاق بخلافه على القول الاخر فيحكم بالعدم على وجه الاطلاق
ثم هنا ثمرة اخرى اقوى مما ذكر وهو انه على القول بانقسام المعاصي الى قسمين الكبيرة نفس الارتكاب لقسم
وهو الصغيرة قادحا في العدالة وموجبا للانسلاك في زمرة الفسقة للعصيان ثم بالمداومة عليها شرطه
الكبيرة والاصرار بالصغيرة فلا يضر الاقدام بها على وجه الندرة كالاقدام مقتضيا بالاصرار عليه بخلافه على
القول الاخر اذ المعاصي عليه باسرها كباير فالارتكاب باي معصية كانت قادح للعدالة الا ان يدعى
ان الكبيرة عندهم على قسمين احدها ما يكون الارتكاب به قادحا للعدالة مطلقا ولو من غير اصرار بخلاف
الاخر لكنه بعيد مضافا الى انه خلاف ما هو المصرح به في كلمات جماعة من فحول الاصحاب كابن ادريس
وشيخنا الشهيد الثاني في المسالك والفاضل المقداد في التنقيح وقد اورد ناحيا ما انهم بعضها في مقام
تعريف العدالة وبعضها في تفسير التقوى المأخوذة فيها قال في موضع من الذخيرة وعلى هذا القول يزول
العدالة بمواقعة المعصية اي معصية كانت من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة وقد بينها هناك انه مقتضى
كلام شيخنا المفيد وابن البراج وابي الصلاح فليلاحظ **البحث الثاني** في تعريف الكبيرة اعلم
انك قد عرفت ما حققناه وحققه فحول اصحابنا المتاخرين في تقسيم المعاصي الى الكبيرة والصغيرة فلا
في هذا المقام نقل الكلام الى تعريف القسمين ولما كانت معرفة احدهما كافية في معرفة الاخر اخترنا
بتحقيق الحال في تعريف الكبيرة فنقول قد اختلف علماؤنا فيه على اقوال كثيرة **منها** انها
كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز **ومنها** انها كل ذنب رتب عليه الشارع حدا او صرح
فيه بالوعيد اختاره البيضاوي في تفسيره في سورة النساء حيث قال في الاول ان الكبيرة كل ذنب رتب

الشارع عليه حدا او صرح فيه بالوعيد **ومنها** انها ما رتب الوعيد عليه بخصوصه واختاره البيضاوي في سورة
النجم وهو اخص مما اختاره في سورة النساء لما عرفت من انه عم فيها بينه وبين ما رتب الشارع عليه
حدا وقد اقتصر هنا على ترتب الوعيد ونسب ترتب الشارع عليه حدا الى القيل حيث قال وهو ما رتب الوعيد
عليه بخصوصه وقيل ما اوجب الحد وذلك ان نقول ان ظاهر العبارة وان كان يوهم احسنية هذا القول من الثاني
لكن يمكن ان يدعى انهما يجعلان المصداق واحدا بان يدعى كلما رتب الحد عليه تحقق فيه ترتب الوعيد ولا عكس فيكون
ترتب الوعيد اعم فيكون ذلك من باب الاكتفاء بالاعم عن الاخص لوضوح ان ذكر العام يغني عن ذكر الخاص
وان لم يكن ذكره مغنيا عن ذكره ولهذا جعل البيضاوي القول باعتبار الحد فقط مقابلا لما اختاره واما الفرق
بينه وبين القول الاول فهو ان هذا اعم منه اذ المعتبر في الاول ترتب الوعيد في القرآن وهنا اعم وهذا القول
هو مختار القواعد الشهيدية والدروس والروضة قال في الاول كلما توعد الشرع عليه بخصوصه فهو كبيرة
وفي الثاني الكبيرة كل ذنب توعد عليه بخصوصه بالعقاب وفي الروضة وهو ما توعد عليها بخصوصها في كتاب
او سنة **ومنها** انها كل ذنب توعد عليه بالنار وهو مختار الفقيه في القواعد والتحرير والارشاد والروضة
قال في الفقيه باب معرفة الكبائر التي اوعد الله عليها النار وفي القواعد وهي ما توعد الله فيها النار وفي التحرير
والمراد بالكبائر كلما توعد الله تعالى عليه النار وفي الارشاد تزول العدالة بمواقعة الكبائر التي اوعد الله
عليها النار وفي الروض وهي ما توعد عليه بخصوصه بالنار في الكتاب او السنة وهو الظاهر من شيخي الطائفة في
النهاية والفرق بينه وبين القول الاول بالعموم والخصوص من وجه لافتراق الاول عنه فيما تحقق فيه الايعاد
بغير النار في الكتاب والافتراق هذا القول عنه فيما تحقق فيه الايعاد بالنار في غير الكتاب واجتماعهما فيما
تحقق فيه الايعاد بالنار في الكتاب واما الفرق بينه وبين الثاني والثالث فهو انه اخص منهما مطلقا لانه
كلما تحقق فيه الايعاد بالنار يصدق انه مما رتب فيه الوعيد ولا عكس كليا ويمكن ان يدعى ان المراد واحد
بان يكون المراد من الوعيد هو الوعيد بالنار وانما وقعت المسامحة في التعبير بل لا يبعد ان يدعى هذا في الكل
ومنها انها كل معصية تؤذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين **ومنها** انها كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع
ومنها انها كلما توعد عليه توعدا شديدا في الكتاب او السنة **ومنها** انها ما اوجب الحد لا غيره من الكلام
ومنها ان الكبائر جميع الذنوب التي لا تسقط عقابها الا بالتوبة اختاره صاحب الكشاف **ومنها** انها هي
التي يكبر عقابها بالاضافة الى ثواب صاحبها حكاه في الكشاف وغيره **ومنها** انها ما نهى الله عنه
من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية وهو محكي عن ابن مسعود **ومنها** غير ذلك
من الاقوال التي اوردها شيخنا البهائي في الاربعين لكن لا جدوى للتعرض له مع انه بعيد عما عقدنا المبحث بما
تقتضيه مناسب كما لا يخفى على من لاحظ تلك الاقوال والعنوان الا علمت ذلك فنقول ان الاقوال المذكورة
الكثيرة من العامة بل الظاهر من اصحابنا المتاخرين ان المعروف بين اصحابنا هو القول الاول قال الفاضل
السبزواري في الذخيرة والقول الاول من هذه الاقوال مشهور بين اصحابنا ولم اجد في كلامهم اختيار
قول اخر وفي الكفاية والمعروف بين اصحابنا القول الاول من هذه الاقوال ولم اجد في كلامهم اختيار
قول اخر وهو الصحيح وقال العلامة المجلسي في البحار والمعروف بين اصحابنا القول الاول من هذه الاقوال

وقال في بعض مصنفاته ايضا والقول الاول هو المشهور بين اصحابنا ولم اجد في كلامهم اختيارا في الاخر لكن
لا يخفى ان هذه الدعوى من عدم المطابقة للواقع اما اولا فلان الظاهر تعدد الكبائر بذكره في كثير من الاخبار
ولم يوعد عليها في كتاب الله تعالى بخصوصها واما ثانيا فلما عرفت مما ادرجناه من القواعد والتحرير والارشاد
والدروس والقواعد والروض والروضة في تعريف الكبيرة حيث انهم لم يخصصوها بما توعد عليها في الكتاب
العزيز بل ظاهر الاخير لاسيما الدروس والقواعد بل هو الصريح به في الروض والروضة كما عرفت فكيف يمكن الحكم
بانه لم يوجد في كلام اصحابنا غير التعريف الاول واما ثالثا فللقطع بعدم امكان القول بحصر الكبائر فيما توعد
عليه في الكتاب العزيز مع ارادة الايعاد بالخصوص كما هو المراد في المقام ان قيل يمكن ان يكون المراد
بالايعاد بعنوان العموم وتحققه في الكتاب العزيز مما لا ريب فيه لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم الاية قلنا لا يمكن ان يكون المراد العموم لاستلزامه انتفاء الصغائر وعلى تقديره تخصيصه بقوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يبقى الاشكال في الصغائر من غير المجتنب عن
الكبائر فتامل مضافا الى ان المصرح به في كلام جماعة من الاصحاب ان المراد الوعيد بالخصوص وهو الظاهر
من غيرهم فلا يصح هذا التوجيه نعم يمكن ان يكون المراد ان هذا التعريف هو المعروف بين الاصحاب
غير انه لا يخلو عن الايعاد في الكتاب العزيز وهو وان كان خلاف الظاهر لكنه مما لا بد منه وكيف كان
فالتحقيق في تعريفها انها ما اوعد الله عليه النار سواء علم الايعاد فيه من الكتاب او السنة لانه مستفاد
من جملة من النصوص المعتبرة الصادرة من اهل بيت العصمة والطهارة **ومنها** الحسن كالصحيح المروي
في باب الكبائر من الاصول عن ابن فضال عن ابي جميلة عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله
عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال الكبائر التي اوجب
الله عز وجل عليها النار **توضيح** اوجب اما بمعنى اثبت او بمعنى حتم والزم وقوله عليه السلام عليها النار الظاهر انه على
خلاف الحذف اي على مباشرها النار **ومنها** الصحيح المروي في الباب عن ابن مسكان عن ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام و
اجتناب الكبائر التي اوجب الله عليها النار **ومنها** الصحيح المروي في الباب ايضا عن ابن محبوب
قال كتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب عليه السلام الكبائر من اجتنب
ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين
واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف **توضيح** كم هي سؤال
عن العدد وما هي سؤال عن الحقيقة والماهية وتقديم الثاني على الاول لكمال الاعتناء وفي قوله الكبائر
من اجتنب ما وعد الله عليه النار الى اخره احتمالات **منها** ان يكون الكبائر مبتدأ والموصول
مبتدأ ثانيا والفعل بعده صلته ويكون خبره محذوفا والجملة خبر الاول والتقدير الكبائر من
اجتنب ما وعد الله عليه النار اجتنب عنها وكفر عنه سيئاته ثم عطف على الخبر المحذوف باسقاط
العاطف سواء كان الفعل مبنيا للمعلوم او مجهولا **ومنها** ان يكون الكبائر كما ذكر لكن من غير افتقار الى
حذف الخبر بل يكون قوله كفر عنه سيئاته خبرا للثاني والجملة خبرا للاول وخلو الجملة عن الرابط لاشتمالها

على المبتدا

على نفس المبتدا وعلى الوجهين يعلم ان الكبائر ما اوعد الله عليه النار اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فبمعونة قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية **ومنها** ان يكون الكبائر كما ذكر ويكون خبره محذوفا
وجملة من اجتنب صفة له والتقدير ان الكبائر ذنوب من اجتنب ما وعد الله عليه النار الى اخره وهو مبني
على تقدير خبر الموصول كما تقدم او جعل كفر عنه سيئاته خبرا له وعلى الثاني يكون ما وعد الله عليه النار من باب
وضع المظهر مقام المضمر للتنبيه على انها ما اوعد الله عليه النار والتقدير الكبائر ذنوب من اجتنبها كفر عنه
سيئاته وعلى التقديرين جملة من اجتنب الى اخرها صفة الخبر المحذوف واما العايد فيظهر مما ذكر **ومنها**
ما ذكره بعض الافاضل من ان الكبائر مفعول لكتب اي كتب عليه السلام في عنوان الجواب لفظ الكبائر ليعلم ان ما
بعده متعلق به او هو خبر لمبتدأ محذوف وعلى التقديرين يكون الموصول مبتدأ وجملة كفر الى اخرها خبرا
وقوله عليه السلام والسبع الموجبات له احتمالان **احدهما** ان يكون جوابا عن عدد الكبائر وقدم التعريف على
بيان العدد مع ان الامر في السؤال منعكس للتنبيه على انه الاولى **والثاني** ان يكون عطفا على ما وعد الله عطفا
عطف الخاص على العام لشدة الاهتمام به وعلى الاول يكون مقتضاه حصر الكبائر في السبع المذكورة كما هو مقتضى
جملة من النصوص الواردة عن اهل بيت العصمة والطهارة وعلى الثاني يكون الجواب خاليا عن الجواب عن
العدد بعنوان التفصيل لاقتضاء الحكمة له وفي قوله عليه السلام اذا كان مؤمنا اشارة الى ان تكفير السيئات
باجتناب الكبائر مشروط بكون المجتنب مؤمنا وستقف على تحقيق الحال في بيان كل واحد من المعاصي
السبع المذكورة في الحديث بتوفيق الله الملك المجيد **ومنها** الصحيح المروي في باب العدالة من الفقيه
عن عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل
شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف
باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الحديث وهو مروي في باب البينات من كتاب القضايا
والاحكام من التهذيب ايضا لكن بسند ضعيف **ومنها** ما روي عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه موسى
بن جعفر قال سألته عن الكبائر التي قال الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه قال التي اوجب الله
عليها النار ويمكن عده صحيحا كما لا يخفى على المطلع الفطن **ومنها** الصحيح المروي في باب العلل التي
من اجلها اوجب الله على اهل الكبائر النار من العلل عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام اخبرني عن الكبائر فقال هن خمس وهن مما اوجب الله عليهن النار الحديث وهو مروي في عقاب
الاعمال ايضا **ومنها** ما رواه في عقاب الاعمال وباب الكبائر من الفقيه عن احمد بن النضر عن
عباد بن كثير النواء قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الكبائر فقال كلما اوعد الله عز وجل عليه النار ولا يخفى
عليك ان النصوص المذكورة مع صحة سند اكثرها واضحة الدلالة على ان الكبيرة هي التي اوعد الله
عليها النار وهو اعم من ان يكون بالايعاد في الكتاب او السنة كما لا يخفى والظاهر ان المراد تحقق
الايعاد بالخصوص كما لا يخفى على المتامل فلا بد من القول بمقتضاه فيما ذكره شيخنا البهائي رحمه الله في
المكان المناسب حيث قال بعد ذكر الاقوال فيها عشرة اقوال في تفسير الكبائر وليس على شيء منها دليل
قطعي يطمئن به النفس فليس على ما ينبغي وان وافقه فيه جمع من الاصحاب فذلك بعد تقريبه الاقوال وان جنابه لا دليل

تطمئن به النفس على شئ من بعض الا في السـ ثم لا يخفى ان النصوص المذكورة متفقة الدلالة على ان
الكبيرة هي ما توعد عليها النار كما هو المصرح به في كلام شيخ الطائفة في النهاية والعلامة في التحرير
والارشاد والقواعد وشيخنا الشهيد في الروض خلافا لما يظهر من الدروس والقواعد والروضة وقد
اوردنا عباراتهم ونبهنا على انه يمكن ان يدعى ان المراد واحد وانه اذا تحققت الحرمة في الكبيرة وظهر ذلك
لك الحرمة في الصغيرة ثم ما لا يتحقق فيه ايعاد النار من الله تعالى سواء لم يتحقق فيه ايعاد اصلا او تحقق
لكن بغير النار فقد تحقق مما تبين ان في تعريف الكبيرة تعميما وتخصيصا اما الاول فلما عرفت من ان ما تحقق
فيه الايعاد سواء كان من الكتاب او السنة واما الثاني فلما عرفت من ان المعتبر هو الايعاد ان يكون بالنار
فقط وان مقتضى النصوص المذكورة وان كان ذلك لكن الظاهر مما رواه في اخر الباب المذكور من الكافي
خلاف ذلك فيه فمقتضاه ان المعتبر في الكبيرة مطلق الايعاد سواء كان بالنار او غيرها لكن لابد
ان يكون ذلك من الكتاب وهو الصحيح المروي فيه عن احمد بن محمد بن خالد عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال
حدثني ابو جعفر الثاني صلوات الله عليه قال سمعت ابي عليه السلم يقول سمعت ابي موسى بن جعفر عليه السلم
يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله عليه السلم فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله عليه السلم ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله فقال
نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله عز وجل ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة
واليأس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن
لمكر الله لان الله عز وجل يقول فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين
لان الله سبحانه جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل يقول
فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى اخر الاية وقذف المحصنة لان الله عز وجل يقول لعنوا في الدنيا والاخرة
ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله عز وجل يقول انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا والفرار من الزحف لان الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا
الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله عز وجل يقول الذين
ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول
ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله عز وجل يقول ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله عز وجل
يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة والغلول لان
الله عز وجل يقول ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول
ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة
متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صلى الله عليه واله قال من ترك الصلوة متعمدا فقد
برئ من ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه واله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله عز وجل

يقول لهم

يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم
في الفضل والعلم وجه الدلالة اما بالاضافة الى التعميم فلان الظاهر ان من كتاب الله في قوله احب ان اعرف
الكبائر من كتاب الله متعلق بقوله اعرف فقد اراد السائل معرفة الكبائر باسرها من كتاب الله تعالى فالظاهر
من قوله عليه السلم نعم اجابة هذا الالتماس واما بالاضافة الى التخصيص فلانه عليه السلم اكتفى في مقام الدلالة
الى الكبيرة بمطلق الايعاد والمذمة حيث اكتفى في الدلالة على كون الشرك كبيرة بذكر قوله تعالى من يشرك بالله
فقد حرم الله عليه الجنة اي جعله محروما عنها مع ان غاية ما يظهر منه مطلق الايعاد بل المذمة واما الايعاد بالنار
فلا ولم يذكر ما يدل من قوله تعالى ومأواه النار ومنه يظهر انه لا يلزم في الحكم بكون الشئ كبيرة تحقق الايعاد
فيه بالنار والا كان المناسب ذكره ايضا بل هو متعين بالذكر ثم تمسك عليه السلم في كون اليأس من رحمة
الله تعالى كبيرة بقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وهذا انما يقتضي كون اليأس
مذموما في الغاية حيث انه من خواص الكفرة فليس فيه ايعاد بالنار وان امكن ان يدعى هنا ان مقتضاها ان يكون
اليأس من روح الله تعالى موجبا للكفر وعلى فرض عدم امكان الحمل على الظاهر يكون مشاركا معه في صفاته
ولوازمه ومنها كونه موجبا للدخول في النار فيكون اليأس من روح الله ايضا كذلك **تنبيه**
اعلم ان الاية المذكورة مذكورة في سورة يوسف حكاية عن يعقوب عليه السلم حيث قال يا بني اذهبوا
فتحسسوا من يوسف واخيه ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
فنسبته اليه تعالى لكونه مذكورا في كتابه سبحانه وان كان بعنوان الحكاية ونظيره قوله تعالى في سورة الحجر
حكاية عن ابراهيم عليه السلم قال ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولا يخفى ان في ذكر اليأس من رحمة
الله تعالى قبل الامن من مكره تنبيها على ان اليأس من رحمة الله اسوء حالا من الامن من السخط ولعله لاوسعية
دائرة الرحمة فانه سبقت رحمته غضبه ومما ذكرناه في اليأس يظهر الحال في قوله عليه السلم ثم الامن لمكر الله
الى اخره فلا نعيد الكلام المذكور ثم لا يخفى ان المراد من المكر عذابه تعالى واطلاق المكر عليه انما كان لكونه
شبيها للاية ولعل وجه المشاركة العذاب مع المكر في التأثير بغتة وقوله عليه السلم لان الله سبحانه جعل العاق
جبارا شقيا الظاهر انه اشارة الى ما حكاه سبحانه عن عيسى عليه السلم وهو قوله تعالى حكاية عنه واوصاني
بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وهو الصحيح برقي الحديث على ما في
الفقيه حيث قال ومنها عقوق الوالدين لان الله عز وجل جعل العاق جبارا شقيا في قوله تعالى وبرا
بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وما ذكره عليه السلم في الحديث يظهر ان المراد ولم يجعلني بالعقوق جبارا
شقيا فيكون العاق كذلك والمستفاد منه كون العقوق مذموما وان امكن ان يدعى هنا نظير ما قلنا
في اليأس بان يدعى ان المستفاد منه ان العقوق يكون موجبا للشقاوة وقد اوعد الله تعالى الشقي بالنار
لقوله سبحانه فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق ثم لا يخفى ان الموهن الاستدلال على
كون عقوق الوالدين من الكبائر وهو غير مفهوم من الاية الشريفة لان عيسى عليه السلم لم يكن له
والد وانما قال عليه السلم وبرا بوالدتي الا ان يدعى ان الاستدلال في حق الوالدة بمنطوق الاية وفي
حق الوالد بمفهومها بناء على ان الوالد اعظم حقا من الوالدة فاذا كان عقوقها وترك البر

ايضا موجبا للشقاوة ففي حق الوالد بطريق اولى لكنه مبني على تسليم الملازمة المذكورة كما هو التحقيق ومع
وقد حققناه في محله باكمل تحقيق وبيان خلافا لما اصر به بعض الافاضل ولعل الوجه في عدم تمسكه عليه السلام
بالاية التي في يحيى عليه السلام مع اشتمالها على الوالدين اي قوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا
وحنانا من لدنا وزكوة وكان تقيا وبرا بوالديه ولم يكن جبارا عصيا لعدم كون المراد انه لم يكن
جبارا بترك البر بالوالدين كما يظهر من المفسرين قال في جوامع الجامع في معناه لم يكن متكبرا متعاليا
على الناس وفي مجمع البيان لم يكن جبارا اي متكبرا متطاولا على الخلق ثم تمسك عليه السلام في قتل النفس
من الكبائر بقوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه
ولعنه واعد له عذابا عظيما والظاهر من هذه الاية الشريفة ان قتل العمد مطلقا يوجب الخلود في
جهنم سيما بعد مقابلتها بالاية السابقة عليه المشتملة على قتل الخطأ وهي قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الاية فلا بد اما من حمل الخلود على المكث الطويل او تقييد القتل
بما اذا كان القاتل مستحلا له او بصورة كونه لايمانه كما روي عن الكافي عن الصادق عليه السلام انه سئل
عن المؤمن يقتل المؤمن متعمدا الرتوبة فقال ان كان قتله لايمانه فلا توبة له وان كان قتله لغضب او
لسبب شيء من اسباب الدنيا فان توبته ان يقاد منه والحاصل انه لما كان الظاهر من الاية الشريفة
ان قتل العمد مطلقا يوجب الخلود في النار وجهت بوجوه **منها** ان المراد من الخلود المكث الطويل
ومنها ان المراد ان ذلك جزاؤه سواء عذبه ام لا وفي المجمع وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وآله انه قال
هو جزاؤه ان جازاه **ومنها** ما حكاه في المجمع عن جماعة من التابعين من ان الاية الشريفة
منسوخة بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **ومنها** ان ذلك
مقيد بصورة كون القاتل مستحلا للقتل او كون القتل لايمان المقتول لكن استدلاله عليه السلام بالاية
على كون قتل النفس مطلقا من الكبائر غير ملائم للوجهين الاخيرين كما لا يخفى على المتامل مضافا
الى ما في احتمال النسخ ما لا يخفى على الخبير فانهم قد حققوا في مباحث النسخ ان من شرائطه ان يكون
الناسخ بعد حضور وقت العمل وجعلوا ذلك فرقا بين النسخ والتخصيص وعليه لا وجه لاحتمال النسخ
فيما نحن فيه ومثله فتأمل حتى يظهر لك سر الخلاف وستقف على تحقيق الحال في قذف
المحصنة واكل مال اليتيم والربا باعانة الله تعالى وتمام الكلام هنا في السحر وقد تمسك عليه السلام في
اثبات المرام بقوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق لعل المراد انهم علموا ان من اختار
السحر علما وجعله تجارة لم يكن له في الاخرة نصيب غاية ما يظهر منه المذمة واما الايعاد بالنار
فلا كما لا يخفى **تنبيه** ومن المناسب في هذا المقام نقل الكلام بعنوان الاجمال في حقيقة
السحر فاقول قال العلامة في التحرير والقواعد وهو كلام يتكلم به او يكتبه او رقية او يعمل شيئا
يؤثر في بدن المسحور او قلبه او عقله من غير مباشرة ومثله قال في التذكرة الا انه ذكر رقية بالواو و
في المنتهى السحر عقد ورقى وكلام يتكلم به او يكتبه او يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور او قلبه او عقله
من غير مباشرة له وفي المسالك هو كلام او كتابة او رقية او اقسام وعزائم ونحوها حيث سببها

ضرر على الغير ومنه عقد الرجل عن زوجته بحيث لا يقدر على وطيها والقاء البغضاء بينهما ومنه استخدام
الملائكة والجن واستنزال الشياطين في كشف الغائبات وعلاج المصاب واستحضارهم وتلبيسهم
ببدن صبي او امرأة وكشف الغائب على لسانه هذا ثم تمسك عليه السلام في كون الزنا كبيرة بالاية في
سورة الفرقان من قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما والاية هكذا والذين لا يدعون مع الله الها
آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له
العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
وكان الله غفورا رحيما ولكن دلالته لا تصح الا بارجاع الاشارة في قوله تعالى ومن يفعل ذلك الى الزنا فقط او كل
واحد من الشرك وقتل النفس والزنا وعلى جميع التقادير قوله تعالى يلق اثاما اما من باب تسمية المسبب باسم
السبب وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وعلى التقديرين يكون المعنى يلق جزاء اثمه وعقوبته
وقيل ان الاثام اسم واد في جهنم فعلى هذا لا حاجة الى التجوز ولعل المراد من قوله تعالى يضاعف له
التنبيه على طول مدة العذاب حيث ان العذاب في كل آن معاقب للعذاب في الآن الآخر لا ان المراد
انه يعاقب ما يستحقه لانه تعالى لا يعاقب الازيد من الاستحقاق ثم الخلود محمول على المكث الطويل للقطع بان
الزنا مثلا لا يوجب الخلود الا اذا كان بعنوان الاستحلال فح محمول على ظاهره ثم استدل بقوله تعالى في
سورة آل عمران الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة
على كون اليمين الغموس الفاجرة كبيرة والمراد باليمين الغموس اليمين مع علم الحالف بان الامر على خلاف ما حلف
والوصف بالغموس لكونها تغمس الحالف في الاثم وبالفاجرة لانها تجعل صاحبها فاجرا وفي اكتفائه عليه السلام
بذكر المقدار المذكور من الاية ايماء الى كفاية مطلق المذمة في كون المعصية كبيرة لا سيما مع كون
ذيل الاية صريحا في العذاب وعدم ذكره عليه السلام وهو هذا ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا
يزكيهم ولهم عذاب اليم ثم عد عليه السلام من جملة الكبائر الغلول اي الخيانة قال في القاموس غل
غلولا خان كاغل والاية في سورة آل عمران هكذا وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل يات بما غل يوم
القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت ولعل الباء في قوله تعالى بما غل للمصاحبة اي يات مع ما غل بان يكون حاملا
له وهل المراد مطلق الخيانة او الخيانة من الغنائم الظاهر من المفسرين ان المراد في الاية اخذ الشيء من
المغنم خفية ولعلنا نتعرض له فيما بعد ان شاء الله تعالى ثم تمسك عليه السلام بقوله تعالى في سورة التوبة يوم يحمى
عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم الاية في كون منع الزكاة من الكبائر والاية انما وردت في
الذهب والفضة ولم يظهر منها ان ترك الزكاة مطلقا كذلك ثم عد من جملة الكبائر شهادة الزور و
كتمان الشهادة وتمسك في ذلك بقوله تعالى ومن يكتمها فانه آثم قلبه وكانه عليه السلام استدل بذلك على
كون كل من الكتمان وشهادة الزور كبيرة اما الاول فبالمنطوق واما الثاني فبالمفهوم بناء على انه
اذا كان كتمان الشهادة الذي هو عبارة عن عدم ادائها الذي هو عبارة عن عدم ابراز الواقع موجبا
لكون القلب آثما فايجاب شهادة الزور التي هي عبارة عن ابراز خلاف الواقع لذلك بطريق اولى
لكنه انما يتم اذا كانت شهادة الزور عبارة عما ذكر واما اذا قلنا ان المراد منها الشهادة مع عدم العلم

الشاهد بحقيقة الحال سواء طابقت الواقع ام لا فحمل كلام بلا بينة تام ثم عدّ عليه السلام منها شرب الخمر فقال
لان الله عزوجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان والظاهر انه عليه السلام اشار بذلك الى قوله تعالى في سورة
المائدة يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
لعلكم تفلحون فمراده عليه السلام بيان نفس الامر بالاجتناب والحديث على ما في تفسير العمدة في الكلام على ذلك لانه
هكذا لان الله عزوجل عدل بها عبادة الاوثان اي جعل الخمر عدلا لعبادة الاوثان في الاية وذلك بناء
ان المراد من الانصاب الاصنام والاوثان وهو اول في الاكتفاء بكونه معصية كبيرة بمطلق النهي من السابق
ولا يخفى ان مقتضى ما ذكر ان يجعل الميسر والازلام ايضا من الكبائر ثم عد عليه السلام منها ترك الصلوة وتمسك
في ذلك بقوله لان رسول الله صلى الله عليه واله قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة
رسول الله صلى الله عليه واله وتمسكه في المقام بقوله صلى الله عليه واله وعدم تمسكه بقوله تعالى ويل
للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون مع انه في صدد بيان الكبائر من كتاب الله لعله للتنبيه على ما ستقف
عليه ثم عد عليه السلام منها نقض العهد وقطيعة الرحم واستدل عليه بقوله تعالى في سورة الرعد والذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة
ولهم سوء الدار ومقتضاه ان يجعل الافساد في الارض ايضا من ذلك كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فنقول
ان الحديث المذكور وان كان مقتضاه ذلك لكنه غير صالح لمعارضة النصوص السالفة المعتبرة لان السائل
فيه وهو عمرو بن عبيد من علماء العامة والظاهر انه الذي باحثه هشام بن الحكم في عدم جواز خلو العصر
من الامام عليه السلام وعجز عن جوابه وان شئت الاطلاع عليه فلاحظ باب الاضطرار الى الحجة من كتاب
الحجة من الكافي والظاهر انه عليه السلام اتقى منهم واختلال سياقه مؤيد لذلك مضافا الى انه يمكن
ان يمنع منافاته للتعميم الذي بنينا عليه الكلام فانه صدره وان كان ظاهرا في ذلك لكن ذيله حيث تمسك
عليه السلام بقوله صلى الله عليه واله ولم يتمسك بالاية المذكورة وغيرها صريح في خلافه ومنه يظهر ان
مراده من كتاب الله في قوله احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله ليس خصوص القران بل ما يعم قول
النبي صلى الله عليه واله لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى بل ما يقابل الرأي والاستحسان
ويؤمى الى ذلك قول مولانا الكاظم عليه السلام في اخر الحديث فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك
من قال برأيه فالتمسك بالحديث في الاكتفاء بمطلق الايعاد ولو كان من السنة اولى من التمسك به في
خلافه والحاصل ان منافاته للتعميم غير مسلم لكن منافاته للتخصيص ثابت اذ الظاهر منه عدم مواضع منه
كما انه مطلق المنهي في الحكم بكونه معصية كبيرة كما فصلناه الا انه غير صالح لمعارضة النصوص الصريحة لما
نبهنا فالتحقيق في تعريفها انها ما اوعد الله تعالى عليه النار بخصوصه سواء علم الايعاد من الكتاب او السنة

والبحث الثالث في تعداد الكبائر واستقصائها فنقول اختلفت النصوص في ذلك ففي جملة منها
انها سبع **فمنها** الصحيح المروي في الباب المذكور من الاصول عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن الكبائر فقال هن في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين
واكل الربا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قال قلت فهذا اكبر

في اثبات التعميم او لعدم التمسك به في خلافه

في تعداد الكبائر واستقصائها

المعاصي

المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قال ترك الصلوة قلت فما عددت
ترك الصلوة في الكبائر فقال اي شيء اول ما قلت لك قلت الكفر قال تارك الصلوة كافر يعني من غير علة
ومنها ما رواه في الباب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الكبائر سبعة منها
قتل النفس متعمدا والشرك بالله العظيم وقذف المحصنة واكل الربا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب
بعد الهجرة وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد وليس في سنده
من يتامل فيه الا المعلى بن محمد وقد صرح العلامة المجلسي وغيره بانه من مشايخ الاجازة فلا يعد بعض
العلماء حديثه صحيحا **ومنها** الصحيح المروي في الباب ايضا عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته
يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل
مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار **ومنها** صحيحة ابن محبوب [illegible]
عليه السلام فيها الكبائر سبع موجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف
المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف **ومنها** ما رواه في باب معرفة الكبائر من الفقيه عن علي بن
حسان الواسطي عن عمه عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الكبائر سبع فينا انزلت ومنا
استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف
المحصنة والفرار من الزحف وانكار حقنا فاما الشرك بالله العظيم فقد انزل الله فينا ما انزل وقال رسول
الله صلى الله عليه واله فينا ما قال فكذبوا الله وكذبوا رسوله واشركوا بالله واما قتل النفس التي حرم الله
فقد قتلوا الحسين عليه السلام واصحابه واما اكل مال اليتيم فقد ذهبوا بفيئنا الذي جعله الله عزوجل لنا فاعطوه
غيرنا واما العقوق فقد انزل الله تعالى ذلك في كتابه فقال النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه
امهاتهم فعقوا رسول الله صلى الله عليه واله في ذريته وعقوا امهم خديجة في ذريتها واما قذف المحصنة
فقد قذفوا فاطمة عليها السلام على منابرهم واما الفرار من الزحف فقد اعطوا امير المؤمنين عليه السلام بيعتهم طائعين
غير مكرهين ففروا عنه وخذلوه واما انكار حقنا فهذا مما لا يتنازعون فيه **تنبيه** اعلم ان
الظاهر من شيخنا الصدوق ومن تبعه صحة سند هذا الحديث والمشهور ان علي بن حسان الواسطي هو ابن اخ عبد الرحمن
بن كثير وهو مخالف لما حكاه الكشي عن محمد بن مسعود انه قال سألت علي بن الحسن بن فضال عن علي بن حسان
قال عن ايهما سألت اما الواسطي فهو ثقة واما الذي عندنا يشير الى الهاشمي يروي عن عمه عبد الرحمن
بن كثير فهو كذاب واقفي ايضا لم يدرك ابا الحسن موسى عليه السلام وهو صريح في ان الذي يروي عن عمه عبد الرحمن
بن كثير مغاير للواسطي ولعله لذا قال العلامة في الخلاصة ان الظاهر انه سهو من قلم الشيخ ابن بابويه الثاني
تحقيق المقام يستدعي بيان امور **الاول** ان الحصر المستفاد من النصوص المذكورة هل هو حقيقي
او اضافي والظاهر بل المقطوع به هو الثاني لما ستقف عليه بل يمكن ان يقال ان دلالة جملة منها على الحصر
ممنوعة منها صحيحة محمد بن مسلم السالفة لانه عليه السلام جعل السابع منها كل ما اوجب الله عليه النار وذكر
الاول مع كونها مما اوجب الله عليه النار للتنبيه على الاهتمام بها بل نقول انها صريحة في عدم انحصار الكبيرة
في خصوص السبع المذكورة في صحيحة عبيد بن زرارة وغيرها ومنها صحيحة ابن محبوب المذكورة وقد عرفت

في قتل النفس الذي عد من الكبائر

اسلفناه ان استفادة الحصر منها مبنية على جعل قوله عليه السلام والسبع الموجبات جوابا عن الكم المدلول عليه
بقول السائل كم هي فيكون التقدير الكبائر السبع الموجبات ويجعل قوله عليه السلام قتل النفس الحرام الى اخره بدلا
عن ذلك لكنه غير لازم لما علمت من انه يمكن ان يجعل ذلك عطفا على قوله عليه السلام ما اوعد الله عليه النار من باب
عطف الخاص على العام للتنبيه على شدة الاهتمام به فعلى هذا يكون مقتضاه عدم حصر الكبائر في العدد المذكور
ايضا **ومنها** رواية عبد الرحمن بن كثير قال قوله عليه السلام فيها ان الكبائر سبع فينا انزلت له احتمالات
احدها ان يكون سبع خبرا لان **والثاني** ان يكون مبتدأ وقوله عليه السلام فينا انزلت خبرا له والجملة خبرا لان
والتقدير ان الكبائر سبع منها فينا انزلت وعلى الاول وان كان مقتضاها الحصر لكن على الثاني غير لازم
فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ثم اقول الظاهر من صحيحتي عبيد بن زرارة وابي بصير وان كان حصر الكبائر
في السبع المذكورة فيهما لكن الظاهر ان الاختصاص بها لمزيد الاهتمام والحاصل ان عدم حصر الكبائر فيما ذكر
مقطوع به كما استفيد ذلك من صحيحة محمد بن مسلم وعبد العظيم وغيرهما **والثاني** في تحقيق الحال في
واحد من السبع المذكورة في النصوص المذكورة فنقول **منها** قتل النفس وقد اختلف النصوص
في التعبير عنه ففي صحيحة عبيد بن زرارة اطلق ذلك وقد يتوهم منه كون ذلك من الكبائر سواء كان متعمدا
ام لا كان المقتول مؤمنا اولا وفي صحيحة ابن محبوب قيد ذلك حيث قال قتل النفس الحرام والظاهر انه صفة
للقتل فيخرج منه القتل خطأ فان القتل خطأ يمكن تحققه في ضمن كل واحد من الاحكام الخمسة اما تحققه مع
الواجب فكما اذا ادى الى السبع مع ظن التضرر به مثلا فوقع على انسان واما مع المستحب فكما اذا رمى طلبا للتكثر
الرمي واما مع المباح فكما اتفق في ضمن بعض الافعال المباحة واما المكروه فكما اتفق ذلك مع قصد اللهو
اما الحرام فكما اذا رمى به نادبا اصابته حيوان مسلم من غير مسوغ شرعي فوقع على انسان فان القتل في
جميع ما ذكر غير متصف بالحرمة اما في غير الاخير فظاهر واما فيه فكذلك لوضوح ان المحرم هناك اصل
الفعل الذي انجر الى القتل لا نفس القتل وهكذا الحال في شبه العمد فانه ايضا يمكن تحققه مع كل واحد
من الاحكام الخمسة اما تحققه في ضمن الواجب فكما في معالجة الطبيب الحاذق مثلا واما في المستحب فكما
في صورة التربية والتاديب واما في المباح فكما اذا احتضن حر البر مع قصد الايذاء به فادى ذلك
الى وقوعه وموته واما في المكروه فكما في وطي الزوج في دبر المرأة مثلا فان القتل في جميع ذلك شبه عمد
مع القطع بانتفاء الاثم فيها فلا يكون حراما واما في ضمن الحرام فكما اذا تحقق في ضمن ايذاء شخص مع
انتفاء المسوغ الشرعي فادى ذلك الى قتله فان الايذاء وان كان حراما يستوجب به الاثم لكنه لما لم
ينو به القتل بل لو علم به اجتنب من الايذاء قطعا يمكن ان يقال بانتفاء الاثم بالنسبة اليه بل الظاهر ذلك
فلا يمكن ان يقال بحرمة نفس القتل ايضا وترتب الضمان للدية شيء اخر فانه متحقق في جميع ذلك فلا
يكون نفس القتل في شيء من ذلك حراما فضلا عن ان يكون كبيرة فما يكون كبيرة هو القتل عمدا
مضافا الى تقييد القتل في صحيحة محمد بن مسلم وابي بصير بذلك لقوله عليه السلام في الاول قتل المؤمن متعمدا
وفي الثاني قتل النفس متعمدا واما قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله
عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما فلا يمكن التمسك به فيما نحن فيه للمرتضى كالصحيح المروي في كتاب

الديات

الديات من الكافي وباب تحريم الدماء من الفقيه عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سألته عن قول الله عز وجل ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم قال من قتل مؤمنا على دينه فذلك
المتعمد الذي قال الله عز وجل واعد له عذابا عظيما قلت فالرجل يقع بينه وبين الرجل شيء فيضربه
بسيفه فيقتله قال ليس ذاك المتعمد الذي قال الله عز وجل فعلى هذا لا حاجة الى سائر الوجوه السابقة
في توجيه الاية الشريفة هذا كله بالاضافة الى القتل واما المقتول فنقول لتحقيق الحال فيه بيانه ان
انه قد يكون صغيرا كما يكون كبيرا وقد يكون عبدا كما يكون حرا وقد يكون مجنونا كما يكون عاقلا وقد يكون
انثى كما يكون ذكرا وقد يكون جاهلا كما يكون عالما وهل القتل في جميع ذلك يكون كبيرة اولا وربما يستفاد
من صحيحة محمد بن مسلم السالفة الثاني لانه عليه السلام جعل من السبع قتل المؤمن متعمدا فيتوهم منه ان لا يكون
قتل غير المؤمن من الكبائر فان قتل النفس وان كان في غيرها مطلقا لكن ينبغي تقييده بالمؤمن للصحيحة
المذكورة ويمكن المناقشة في ذلك بان ذلك انما يتوجه اذا امكننا ابقاء الحصر على ظاهره وقد عرفت
خلافه وستقف عليه ايضا فعلى هذا نقول الظاهر ان الاختصاص بالسبع المذكورة لغاية الاهتمام بها
فمقتضاها ان لا يكون غيرها مثل السبع المذكورة لا ان لا يكون كبيرة مطلقا ولتفاوت المراتب في المحرمات
امر لا ينكر ولك ان تقول ان ذلك وان كان حقا لكن غاية ما يلزم من ذلك امكان كون قتل غير المؤمن
كبيرة ومعلوم ان ذلك لا يكفي في الحكم بكونه منها ويمكن الاستناد للتعميم الى عموم قوله تعالى من قتل نفسا
بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا وجه الدلالة ان نفسا فيه مطلق يعم الجميع مضافا
الى ان الظاهر ان المشهور بينهم التعميم ثم انه وان ورد في بني اسرائيل لقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا
على بني اسرائيل انه من قتل نفسا الاية لكن الظاهر عموم الحكم لانه المستفاد مما ورد في تفسيره
عن الائمة الاطهار ففي الصحيح المروي في كتاب الديات من الكافي عن حماد بن عيسى عن ربعي عن عبد الله
عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس
جميعا قال له في النار مقعد لو قتل الناس جميعا لم يرد الا ذلك المقعد وفي الموثق المروي في باب تحريم
الدماء من الفقيه عن حنان بن سدير عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انه من قتل نفسا بغير
نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا قال هو واد في جهنم لو قتل الناس جميعا كان فيه
ولو قتل نفسا واحدة كان فيه وفي الصحيح المروي في الكتاب المذكور من الكافي ايضا عن ابن ابي عمير عن
علي بن عقبة عن ابي خالد القماط عن حمران قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما معنى قول الله عز وجل
من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا
قال قلت وكيف فكانما قتل الناس جميعا فانما قتل واحدا فقال يوضع في موضع من جهنم اليه ينتهي شدة
عذاب اهلها لو قتل الناس جميعا كان انما يدخل ذلك المكان قلت فانه قتل اخر قال يضاعف عليه ويستفاد
التعميم من الاول والثاني ظاهرة واما من الثالث ففيه خفاء ويمكن الاستدلال للتعميم ايضا بالصحيح
المروي في الكتاب المذكور عن ابن ابي عمير عن منصور بن يونس عن ابي حمزة الثمالي عن علي بن الحسين صلوات الله
عليهما قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لا يغرنكم رحب الذراعين بالدم فان له عند الله قاتلا

لا يموت قالوا يا رسول الله وما قاتل لا يموت فقال القتال وفي الصحيح المروي في الكافي عن ابن ابي
عمير عن منصور بن يونس عن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام قال اتى رجل رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال يا رسول الله قتيل في جهينة فقام رسول الله صلى الله عليه وآله يمشي حتى انتهى الى مسجدهم وتسامع
به الناس فاتوه فقال من قتل ذا فقالوا يا رسول الله ما ندري فقال قتيل من المسلمين لا يدرى
من قتله والذي بعثني بالحق لو ان اهل السماء والارض شركوا في دم امرئ مسلم ورضوا به لاكبهم الله عز
وجل على مناخرهم في النار او قال على وجوههم **تنبيه** اعلم انه لا يكون قتل الغير من الكبائر كذا
قتل الرجل نفسه ففي الصحيح المروي في الباب المذكور من الفقيه عن الحسن بن محبوب عن ابي ولاد الحناط
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من قتل نفسه متعمدا فهو في نار جهنم خالدا فيها **ومن الامور**
السبعة قذف المحصنة وهو مذكور في اكثر النصوص المذكورة وذكر بدله في صحيحة عبيد بن زرارة
الكذب بأس اعلم ان القذف بمعنى الرمي قال في القاموس قذف بالحجارة يقذف رمى بها
المحصنة رماها بريبة وفي الصحاح قذف المحصنة اي رماها والاحصان يطلق على معان **منها**
التزويج كقوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وهو عطف على امهاتكم في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الى آخر الآية فالمعنى حرمت عليكم المزوجات من النساء وقوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم
فيه وجوه **منها** ان المراد منها المزوجات التي ازواجهن كفار تملكن بالسبي فانهن حلال للسابي
ومنها ان المراد منها اللاتي اشترين ولهن ازواج فان بيعهن طلاقهن **ومنها** الحرية كما في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم ومن قوله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات **ومنها** الاسلام وجعل من ذلك قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب **ومنها** العفة كما في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين قيل الاحصان العفة والسفاح الزنا والنسبة بين الاول والثاني عموم من وجه
لافتراق الاول عن الثاني في الامة المزوجة والثاني عنه في الحرة الغير المزوجة واجتماعهما في الحرة
المزوجة وهكذا الحال بينه وبين الثالث والرابع وهكذا الحال بين الثاني والاخيرين وكذا الحال
بينهما بناء على امكان تحقق العفة مع الكفر والا فهو مطلق بان يقال ان كل عفيف مسلم ولا عكس
اذا علمت ذلك نقول ان لفظ المحصنة في النصوص المذكورة محمول على واحد من المعاني المذكورة
لعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لو كان مشتركا ولا الجمع بين المعنى الحقيقي و
المجازي لو كان حقيقة ومجازا فلو كان ذلك المعنى الواحد المستعمل فيه المعنى الاول يكون مقتضى تلك
النصوص ان قذف المزوجة من الكبائر سواء كانت عفيفة ام لا حرة ام لا مسلمة ام لا فعلى هذا
لا يمكن التمسك بها في ان قذف العفيفة الغير المزوجة مثلا منها سواء كانت حرة ام لا ولو كان
ذلك المعنى هو المعنى الثاني يكون المستفاد منها ان قذف الحرة من الكبائر سواء كانت عفيفة
ام لا مزوجة ام لا فحينئذ لا يمكن التمسك بها في ان قذف المملوكة ولو كانت عفيفة مزوجة منها
ولو كان ذلك المعنى هو الثالث يكون مقتضاها ان قذف المسلمة منها سواء كانت مزوجة ام لا

وقذف المحصنة



عفيفة ام لا

عفيفة ام مملوكة ام لا لكن لا يمكن التمسك بها في كون قذف الغير المسلمة منها ولو كان ذلك المعنى هو المعنى الرابع
يكون المستفاد منها ان قذف العفيفة منها سواء كانت مزوجة ام لا حرة ام لا فلا يمكن التمسك بها في كون
قذف الغير العفيفة منها ولو كانت حرة مزوجة لكن لا يبعد ان يقال ان المعنى الثاني والثالث من المعاني المجازية
كما هو الظاهر من صاحب القاموس قال امرأة حصان كسحاب عفيفة او متزوجة الى ان قال واحصنت المرأة فهي محصن ومحصنة
محصنة عفت او تزوجت وفي باب الاحصان من الفقيه وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل والمحصنات
من النساء قال هن ذوات الازواج قلت والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قال هن العفائف
فعلى هذا يبقى الكلام في هذين المعنيين وقد مر الكلام فيهما مضافا الى ان الاحصان قد حدد في الشرع بما هو
اخص منهما ففي الصحيح المروي في باب ما يحصن وما لا يحصن من كتاب الحدود من الكافي وباب ما يجب به التعزير
والحد والرجم من الفقيه عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما المحصن رحمك الله قال
من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن قال شيخنا الشهيد في اللمعة الاحصان اصابة البالغ العاقل
الحر فرجا مملوكا بالعقد الدائم او الرق متمكنا منه يغدو عليه ويروح اصابة معلومة الى ان قال وبذلك تصير المرأة محصنة
قال شيخنا الشهيد الثاني والمحصنة هي المصابة حرة بالغة عاقلة من زوج بالغ دائم في القبل بما يوجب الغسل
اصابة معلومة ومقتضاه ان يكون قذف المحصنة عبارة عن قذف المرأة البالغة العاقلة الحرة المدخول بها
من زوج دائم والحاصل ان الظاهر من الصحيح المذكور ان المحصنة هي المرأة التي يكون لها زوج يتمكن من الجماع
الجماع متى شاء فقذف المحصنة الذي عد في النصوص السالفة من جملة الكبائر يكون قذف مثل تلك المرأة
فعلى هذا لا يمكن ان يحكم بان قذف المرأة الغير المزوجة من الكبائر ولو كانت عفيفة وكذا الحال في المزوجة
التي غاب عنها زوجها او لم يتمكن من الرجوع اليها في اي وقت شاء ان قيل ان المستفاد من قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون ان قذف المحصنة من الكبائر لوضوح ان رد الشهادة دليل عليه وكذا الحكم بالفسق وقد فسر
المحصنة هناك بالعفيفة وهكذا الحال في قوله تعالى ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات
لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم قلنا ان تفسير المحصنة بالعفيفة في كلتا الآيتين وان صدر
من شيخنا الطبرسي قال في مجمع البيان في تفسير الآية الاولى والمحصنات هنا اللاتي احصن فروجهن
بالعفة وقال ايضا والذين يرمون المحصنات اي يقذفون العفائف من النساء بالفجور والزنا وفي
تفسير الآية الثانية ان الذين يرمون المحصنات اي يقذفون العفائف من النساء الغافلات وقال في
جوامع الجامع في الآية الاولى اي يقذفون العفائف من النساء بالزنا والفجور وكذا غيره جماعة من علمائنا
الابرار قال في كنز العرفان في تفسير الآية الثانية المحصنات العفائف وفي تفسير الآية الاولى شرط
في الحد عفة المقذوفة واليه اشار بقوله المحصنات وقال المولى المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام
في تفسير والذين يرمون المحصنات اي يقذفون العفيفات من الزنا وقال في قوله تعالى ان الذين يرمون
الآية الاولى والمراد بالمحصنات هنا العفائف من النساء ومثله في الآية الثانية ايضا لكنه
ليس على حد يمكن التعويل عليه لعدم معلومية ماخذه سيما في مقابلة التفسير الذي صدر من منبع الوحي

والدالة على انه في مقام بيان الحد للقاذف لا في بيان كون القذف من الكبائر ومعلوم ان ايجاب القذف
للحد انما هو اذا كان المقذوف عفيفا فربما يكون الداعي لتقييدها بالمحصنات بالعفائف ذلك فعلى هذا لا يكون
دفع اليد عن ظاهر الصحيح بذلك فان كل واحتمال كون التفسير للمحصنة الذي يجب رجمها اذا زنى وان كان
قائما لكنه لا ينافي الظهور مضافا الى عدم منافاته لما نحن بصدده كما لا يخفى على المتامل فالمحصل
مما ذكر ان قذف المحصنة الذي عد في النصوص السالفة من الكبائر هو رمي الزوجة التي لها زوج حاضر
يتمكن من الرجوع اليها متى شاء ومقتضاه ان يكون قذف الزوجة المتصفة بالصفات المذكورة من
الكبيرة ولو كانت مشهورة بالزنا ولم يثبت في حق القاذف الحد لعدم التلازم بين الامرين فعلى هذا
لا يمكن الحكم بكون القذف في غير المراة المذكورة كبيرة ولو كانت عفيفة الا ان يدعى الاولوية بناء على
ان القذف في المشهورة بالزنا فيما ذكر لما اوجب للقاذف استحقاق النار ففي حق العفيفة بطريق اولى
فعلى هذا ما ذكره العلامة المجلسي في تفسير المحصنة فيما نحن فيه حيث قال المحصنة العفيفة غير المشهورة
بالزنا محل مناقشة وان وافقه المولى الصالح في شرحه على الاصول قال المراد بالعفيفة سواء كانت
ذات بعل ام لا بقي الكلام في مطالب ينبغي التنبيه عليها **الاول** هل يكون قذف المحصن كقذف
المحصنة من الكبائر او لا الظاهر من النصوص السالفة وان كان الثاني لانهم عليهم السلام في مقام تعداد
الكبائر عدوا من جملتها قذف المحصنة ومقتضاه ان لا يكون قذف غيرها منها واوضح منها في
الدلالة على ذلك ما كتبه مولانا الرضا عليه السلام لاجل الحكمة والمشار للمامون فانه عليه السلام استقصى الكبائر
وعد من جملتها قذف المحصنات كما ستقف عليه لكن الظاهر الاول ويمكن الاستدلال له بما رواه شيخنا
الصدوق في ثواب الاعمال وعقاب الاعمال في باب يجمع عقوبات الاعمال عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من رمى
محصنا او محصنة احبط الله عمله وجلد يوم القيمة سبعون الف ملك من بين يديه ومن خلفه
وينهش لحمه ثم يؤمر به الى النار ويؤيده النصوص الدالة على ان قذف المحصن يوجب الجلد منها
الصحيح المروي في الكافي والفقيه والتهذيب عن الحسن بن محبوب عن مالك بن عطية عن ابي بصير عن ابي
جعفر عليه السلام في امراة قذفت رجلا قال تجلد ثمانين جلدة ومنها غيرها مما لا افتقار الى ذكره هنا
وذلك لان قذف المحصن لو لم يكن كبيرة لكان صغيرة ومقتضى الصحيح المذكور ان القاذف يجلد
بمحض ذلك القذف ولو لم يصدر عنه معصية غيره وقد اسلفنا المقال في ان الصغيرة من المجتنب عن
الكبيرة مكفرة من غير توبة ولا يخفى ان استيجاب القذف الجلد مع كونه مكفرا من غير توبة مما لا
يلائم كونه صغيرة فيكون كبيرة والحاصل ان النصوص السالفة قد دلت على ان قذف المحصنة من
الكبيرة سواء كان القاذف رجلا او امراة والظاهر ان قذف المحصن ايضا كذلك مطلقا ولو كان القاذف
امراة **الثاني** قد عرفت من الصحاح والقاموس ان القذف بمعنى الرمي ولا يخفى ان ليس المراد به
في المقام مطلق الرمي بل ولا مطلق الرمي بالمعصية كالرمي بالغيبة او السرقة ونحوهما بل الظاهر ان المراد
الرمي بالزنا لانه الظاهر من تتبع النصوص وكلمات المفسرين ويومي اليه اضافته الى المحصنة لا يجهل ان
الرمي بنحو الزنا من اشباه ما ذكر ليس معصية للقطع بخلافه بل يجهل انه لا يمكن الحكم بكون الرمي

الى القتل

الى القتل مثلا كبيرة تمسكا بالنصوص المشتملة على ان قذف المحصنة منها ثم لا يخفى ان الرمي بالزنا كما
يتحقق بقوله مثلا انت زانية او هي زانية يتحقق بقوله مثلا الى ولدها يا ابن الزانية او الى ولده
ببنتك او بنت فلان من زانية او الى بعلها زوجة فلان مثلا زانية وهكذا الحال في الاشباه والا
بل الظاهر ثبوت الحكم ولو كان المقذوف بها ميتة للعمومات السالفة والاخبار ففي الصحيح المروي
في باب حد القاذف من الكافي عن ابن محبوب عن الحكم الاعمى وهشام بن سالم عن عمار الساباطي عن
ابي عبد الله عليه السلام في رجل قال لرجل يا ابن الفاعلة يعني الزانية قال ان كانت امه حية شاهدة ثم جاءت
تطلب حقها ضرب ثمانين جلدة وان كانت غائبة انتظر بها حتى تقدم فتطلب حقها وان كانت قد
ماتت ولم يعلم منها الا خيرا ضرب المفتري عليها ثمانين جلدة **الثالث** في ان القذف باللواط هل
يكون مثل القذف بالزنا في كونه كبيرة او لا والظاهر الاول لانه افحش من الزنا واشنع منه ودل
عليه الصحيح المروي في الباب المذكور من الكافي عن الحسن بن محبوب عن نعيم بن ابراهيم عن عباد البصري
عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال اذا قذف الرجل الرجل فقال انك لتعمل عمل قوم لوط تنكح الرجال قال
يجلد حد القاذف ثمانين جلدة **ومنها** الشرك بالله تعالى وقد اختلفت النصوص في التعبير ففي
طائفة منها عبر بلفظ الشرك كصحيح عبد العظيم وصحيح ابي بصير ورواية عبد الرحمن بن كثير السالفة وفي صحيحة
عبيد بن زرارة عبر بلفظ الكفر وتحقيق الحال يستدعي التنبيه على انهما مترادفان او لا فنقول الظاهر من
قوله تعالى في سورة البينة لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين الاية انهما متغايران
لوضوح ان مقتضى العطف وهكذا الحال في قوله تعالى في تلك السورة ايضا ان الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم خالدين فيها والظاهر منها ان المشرك لا يصدق على اهل الكتاب كما لا يخفى ودل عليها
الصحيح المروي في كتاب الطهارة من الكافي عن الوشاء عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره سؤر
ولد الزنا وسؤر اليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام الحديث ولعل الوجه في ذلك
هو ان الظاهر من المشرك من اعتقد الها غير الله سواء كان معتقدا بالله ايضا ام لا كما يظهر من قوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم انه
من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومعلوم ان الكفر اعم فكل مشرك كافر ولا عكس والحاصل ان
عطف المشركين على اهل الكتاب بالواو يستدعي المغايرة بينهما واما ان المراد من المشرك ما ذكرناه فلانه
المتبادر من هذا اللفظ قال في المدارك المتبادر من معنى المشرك من اعتقد الها مع الله وهذا المعنى
هو الظاهر مما رواه ثقة الاسلام في باب تفسير قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف بسند لا
يخلو عن اعتبار عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سالته عن قول الله عز وجل ومن الناس من يعبد الله
على حرف قال هم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله فخرجوا من الشرك ولم يعرفوا
ان محمدا صلى الله عليه وآله رسول الله فهم يعبدون الله على شك في محمد وما جاء به الحديث
ومن هنا تبين ضعف التمسك بقوله تعالى انما المشركون نجس في الحكم بنجاسة اهل الكتاب كما لا يخفى على
المتامل فعلى هذا يكون الشرك اسوء من مطلق الكفر فلا يمكن التمسك بالنصوص المشتملة على الشرك

على كون مطلق الكفر من الكبائر بخلاف ما اشتمل على الكفر فانه يدل على كون الكفر منها سواء كان شركا ام لا
وتوجه عليه ان الظاهر مما ذكر وان كان ذلك لكنه معارض بما هو اصرح منه وهو قوله تعالى في سورة التوبة
وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا
من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
وهو صريح في كون اليهود والنصارى من المشركين بالمعنى المذكور مع انهم من اهل الكتاب فلا بد اما من حمل
اهل الكتاب في سورة البينة بعينها او يقال ان مقتضى العطف يستدعي المغايرة فنقول يكفي في المغايرة كون
المراد من المشركين في الايتين غير اهل الكتاب وان كان اهل الكتاب ايضا من المشركين فعلى هذا يستقيم
تمسكهم بالاية المذكورة في الحكم بالنجاسة ثم نقول ان المستفاد مما ذكر وان كان استلزام الشرك من مطلق الكفر
لكن المستفاد من بعض النصوص خلاف ذلك وان الفرق بينهما من جهة اخرى وفي تفسير الاسلام ففي
باب الكفر من الكافي في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال والله ان الكفر لاقدم من الشرك واخبث
واعظم قال ثم ذكر كفر ابليس حين قال الله له اسجد لادم فابى ان يسجد فالكفر اعظم من الشرك فمن اختار
على الله عز وجل وابى الطاعة واقام على الكبائر فهو كافر ومن نصب دينا غير دين المؤمنين فهو مشرك
وفي قريب الاسناد والباب المذكور من الكافي في الموثق عن مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام وسئل عن الكفر والشرك ايهما اقدم فقال الكفر اقدم وذلك ان ابليس اول من كفر وكان كفره غير شرك
لانه لم يدع الى عبادة غير الله وانما دعا الى ذلك بعد فاشرك وفي الباب في الصحيح عن فضيل بن يسار
عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله عز وجل نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره
كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن
جاء بعداوته دخل النار والمستفاد من الاول ان المشرك هو الناصب دينا مغايرا لدين المؤمنين
ومن الثاني انه الداعي الى عبادة غير الله تعالى سواء كان هو معتقدا لذلك ام لا والفرق بينهما ان المعتبر
في الاول مغايرة الدين المنصوب لدين المؤمنين سواء جعل المعبود غير الله ايضا ام لا وفي الثاني كون
المعبود غير الله والحاصل ان الثاني مستلزم للاول ولا عكس والمستفاد منهما ان المشرك هو الناصب
والداعي الا العابد لغير الله تعالى والمستفاد من الثالث انه من نصب مع علي احدا والظاهر ان المراد
انه من نصب مع وجوده علي غيره للامامة والظاهر من بعض النصوص السالفة اطلاق الشرك على تكذيب
الله ورسوله وهو قوله عليه السلام في بيان الكبائر اولها الشرك بالله العظيم الى ان قال عليه السلام
اما الشرك بالله العظيم فقد انزل الله فينا ما انزل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله فينا ما قال
فكذبوا الله وكذبوا رسوله واشركوا بالله ولا يبعد ان يكون المراد بالشرك هنا الكفر واطلاق
الشرك عليه مجازا والانصاف ان الحكم بكون المشرك في الشرع هو ما دلت عليه النصوص المذكورة
مع ما فيه من الاختلاف لا يخلو من اشكال فالحكم بان المشرك في الايات والاخبار هو المعنى
المذكور الا عند الاقتران بالقرينة الدالة على خلافه اقرب الى الصواب واما الكفر فالذي يظهر من
جماعة انه انكار الالوهية او الرسالة او بعض ما علم في الدين ضرورة قال المحقق في طهارة الكتاب

في بيان النجاسات

في بيان النجاسات العاشر الكافر وضابطه من خرج عن الاسلام او من انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة
وفي الروضة في بيان الكافر وضابطه من انكر الالهية او الرسالة او بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو
منقوض عكسا لوضوح ان كثيرا من الاشياء اوجب الكفر كسب النبي او الامام او ضرب الرجل بالمصحف او تمزيقه
وغيرها مما دل على اهانة ما علم احترامه في الدين ضرورة ومن المعلوم ان اشياء مما ذكر موجب للكفر وان لم
يكن المباشر منكرا فلا يمكن ان يجعل المعيار في ذلك الانكار فالحق ان يضاف الى ذلك او بفعل ما يدل على
قصد اهانة ما علم احترامه في الدين ضرورة والحاصل ان الاقتصار في تعريف الكافر بما ذكر يوجب انتقاض عكس
الحد باسقاط وجعل المناط مطلق ترك ما علم ثبوته في الدين ضرورة يوجب انتقاض الطرد بمطلق تارك الصلوة
والصوم وقاتل النفس واكل الربا وفاعل الزنا ونحوها فلا بد ان يجعل المناط ما اومانا اليه قال المولى المحقق الاردبيلي
في شرحه على الارشاد الارتداد هو قطع الاسلام من مسلم مكلف اما بفعل دال عليه مثل عبادة غير الله تعالى
كعبادة الاصنام والشمس والقمر والقاء المصحف عمدا في القاذورات وضربه بالرجل وتمزيقه اهانة واعراضا و
نحو ذلك مما يدل على الاستهزاء بالشريعة والشارع واما بقول دال على الخروج من الاسلام او الاهانة
بها سواء كان عنادا او تمسخرا او اعتقادا مثل ان يقول ان الله ليس بموجود او له شريك او ليس بحي او محمد صلى
الله عليه وآله ليس بنبي او الاسلام ليس بحق ونحو ذلك او ينكر ما علم من الدين ضرورة مثل وجوب الصلوة
والصوم والزكوة والحج وبالجملة ما يدل على قصد اهانة الشريعة فاذا كان ادى ذلك سواء كان معتقدا له ام لا بل بمجرد
الهزل والمزاح لعدم الاعتقاد بشانه انتهى كلامه رفع الله تعالى مقامه وفي المسالك بعد ان عنون عبارة المحقق
من سب النبي صلى الله عليه وآله جاز لسامعه قتله ما لم يخف الضرر على نفسه او ماله او غيره من اهل الايمان
وكذا من سب احد الائمة عليهم السلام ما هذا لفظه هذا الحكم موضع وفاق الى ان قال وفي الحاق باقي الانبياء عليهم السلام
بذلك قوة لان كمالهم وتعظيمهم علم من دين الاسلام ضرورة فسبهم ارتداد ومثله ذكره في الروضة
وهو صريح في ان ايجاب سب الانبياء للارتداد لمنافاته لتعظيمهم الثابت في الدين ضرورة ومقتضاه
ان كل ما دل على اهانة ما ثبت تعظيمه في الدين ضرورة يكون موجبا للارتداد والمستند في ذلك الموثق
المروي في باب الكفر من الاصول وباب فرض الصلوة من الفقيه عن مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلام وسئل ما بال الزاني لا تسميه كافرا وتارك الصلوة تسميه كافرا وما الحجة في ذلك فقال لان الزاني وما اشبهه انما
يفعل ذلك لمكان الشهوة لانها تغلبه وتارك الصلوة لا يتركها الا استخفافا بها وذلك لانك لا تجد الزاني
يأتي المرأة الا وهو مستلذ لاتيانه اياها قاصدا اليها وكل من ترك الصلوة قاصدا اليها فليس يكون قصده
لتركها اللذة فاذا نفيت اللذة وقع الاستخفاف فاذا وقع الاستخفاف وقع الكفر والمستفاد منه حقيقة كلية
وهي كلما يظهر منه فاعله ويعلم انه يتوسل به الاستخفاف بما ثبت في الدين فهو موجب للكفر ومما اوجب الكفر ايضا
استحلال ما حرم الله او تحريم ما احل سبحانه ويمكن اندراجه تحت انكار ضروري الدين ويدل عليه
في الصحيح المروي في باب الكبائر من الاصول عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل
يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك من الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب
المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك من الاسلام

وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليها اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام
وكان عذابه اهون من عذاب الاول والمراد المروي في الباب المذكور عن مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلام يقول الكبائر القنوط من رحمة الله الى ان قال قيل له ارايت المرتكب للكبيرة يموت عليها
اتخرجه من الايمان وان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين او له انقطاع قال يخرج من الاسلام اذا
زعم انها حلال ولذلك يعذب اشد العذاب وان كان معترفا بانها كبيرة وهي عليه حرام وانه يعذب عليها وانها
غير حلال فانه معذب عليها وهو اهون عذابا من الاول ويخرجه من الايمان ولا يخرجه من الاسلام ثم
لا يخفى ان حصر الكفر في انكار الالوهية او الرسالة غير صحيح اذ الظاهر ان الشك فيهما ايضا كذلك
للصحيح المروي في باب الكفر من الاصول عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من شك في الله
وفي رسول الله صلى الله عليه وآله فهو كافر والظاهر ان الواو فيه بمعنى او والصحيح المروي في الباب عن صفوان
عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من شك في رسول الله صلى الله عليه وآله قال كافر قال
قلت فمن شك في كفر الشاك فهو كافر فامسك عني فرددت عليه ثلث مرات فاستبنت في وجهه الغضب
والظاهر ان امساكه عليه السلام عن الجواب لعدم الحظ في جوابه وظهور الغضب منه عليه السلام لما الح السائل
في طلب الجواب بناء على انه اذا كان ترك الجواب مصلحة لاجابه عليه السلام في الاول ثم الحاح انما امسك عليه السلام
عن جوابه وغضب منه لان هذا ليس مما ينبغي ان يسال عنه وظاهره ان هذا الشك ليس مما يوجب الكفر كيف
والسائل نفسه كان شاكا فيه جاهلا به ولهذا سال عنه انتهى وفيه ما لا يخفى للفرق البين بين الجهل بالشيء
والشك فيه والمعترض عليه للسؤال هو الاول فاللازم ان يكون السائل جاهلا بكفر الشاك لا
شاكا فيه ثم ان ايجاب الشك في نبوته صلى الله عليه وآله للكفر مسلم مما اطبقت عليه كلماتهم قال بعضهم في
مباحث الحدود من الكتاب من ادعى النبوة وجب قتله وكذا من قال لا ادري محمد بن عبد الله صادق
او لا وكان على ظاهر الاسلام وفي الكفاية يجب قتل مدعي النبوة والشاك في نبوة محمد صلى الله عليه وآله
او في صدقه ممن ظاهره الاسلام وفي التحرير من ادعى النبوة وجب قتله وكذا من صدق من ادعاها وكذا
من قال لا ادري محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله صادق او لا وكان على ظاهر الاسلام فعلى هذا ما دل
ما رواه في باب الشك من الاصول عن محمد بن مسلم قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام جالسا عن يساره
وزرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير فقال يا ابا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله فقال كافر يا ابا محمد قال
فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله فقال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد حيث ان مقتضاه
الحكم بكفر الشاك انما هو بعد الجحود والانكار لا بمحض الشك فلا يكون الشك في نفسه موجبا للكفر فيحمل
لعدم صلاحيته للمعارضة للرجحانات الداخلية والخارجية ويمكن حمله على امر الامامة ويمكن ان يكون الداعي للحمل
المذكور والايهام بهذا الكلام هو انه عليه السلام لما علم من حالهم انه استفاد من الحكم بكفر الشاك في نبوته صلى الله
عليه وآله كفر الشاك في الائمة عليهم السلام فتصدى لدفعه فيكون المراد ان الشك في امر الامامة غير موجب
بل الموجب له الانكار بعد المعرفة كما يظهر من الصحيح المروي في باب الضلال من الاصول عن ابن ابي عمير
عن عبد الرحمن بن الحجاج عن هشام صاحب البريد قال كنت انا ومحمد بن مسلم وابو الخطاب مجتمعين فقال لنا

ابو الخطاب ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الامر فقلت من لم يعرف هذا الامر فهو كافر فقال ابو الخطاب ليس بكافر
حتى تقوم عليه الحجة فاذا قامت عليه الحجة فلم يعرف فهو كافر فقال له محمد بن مسلم سبحان الله ما له اذا لم يعرف
ولم يجحد يكفر ليس بكافر اذا لم يجحد قال فلما حججت دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرته بذلك فقال انك قد
حضرت وغابا ولكن موعدكم الليلة الجمرة الوسطى بمنى فلما كانت تلك الليلة اجتمعنا عنده وابو الخطاب ومحمد
بن مسلم فتناول وسادة فوضعها في صدره ثم قال لنا ما تقولون في خدمكم ونسائكم واهليكم اليس يشهدون
ان لا اله الا الله قلت بلى قال اليس يشهدون ان محمدا رسول الله قلت بلى قال اليس يصلون ويصومون و
يحجون قلت بلى قال فيعرفون ما انتم عليه قلت لا قال فما هم عندكم قلت من لم يعرف فهو كافر قال سبحان الله
اما رايت اهل الطريق واهل المياه قلت بلى قال اليس يصلون ويصومون ويحجون اليس يشهدون
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قلت بلى قال فيعرفون ما انتم عليه قلت لا قال فما هم عندكم قلت من لم يعرف
فهو كافر قال سبحان الله اما رايت الكعبة والطواف واهل اليمن وتعلقهم باستار الكعبة قلت بلى قال اليس
يشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويصلون ويصومون ويحجون قلت بلى قال فيعرفون
ما انتم عليه قلت لا قال فما تقولون فيهم قلت من لم يعرف فهو كافر قال سبحان الله هذا قول الخوارج ثم قال
ان شئتم اخبرتكم فقلت انا لا فقال اما انه شر عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا قال فظننت انه يديرنا
على قول محمد بن مسلم قوله عليه السلام هذا قول الخوارج لعله اشارة الى ان ذلك نظير قول الخوارج حيث
ذهبوا الى ان اصحاب المعاصي كفار بالكفر المقابل للاسلام وقوله فقلت انا لا يحتمل ان يكون الداعي له
بهذا الكلام الدال على ارادة الادب في الغاية خوفه من عدم احتمال الحق المختفية او لانه استفاد مراده
عليه السلام من مبالغته بتكرار السؤال كما يرى اليه قوله فظننت انه يديرنا على قول محمد بن مسلم فتامل
ومنها التعرب بعد الهجرة وقد فسر بوجوه الاول هو ترك الامام والعدول عنه بعد معرفته
وهو الظاهر مما رواه شيخنا الصدوق في باب معنى التعرب بعد الهجرة من معاني الاخبار عن حذيفة
بن منصور قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام المتعرب بعد الهجرة التارك لهذا الامر بعد معرفته والثاني
هو العود الى البادية والاقامة مع الاعراب بعد الهجرة منها ذكره ابن الاثير في نهايته حيث قال هو ان يعود الى
البادية ويقيم مع الاعراب بعد ان كان مهاجرا وكان من رجع بعد الهجرة الى موضعه من غير عذر يعدونه
كالمرتد انتهى وقال في القاموس العرب بالضم وبالتحريك خلاف العجم مؤنث وهم سكان الامصار او عام
والاعراب منهم سكان البادية لا واحد له ويجمع اعاريب انتهى اشار بقوله لا واحد له الى ان الاعراب ليس
جمعا للعرب وبه صرح في الصحاح قال وليس الاعراب جمعا للعرب لانه قال وانما العرب اسم جنس اعلم
ان التفسير المذكور في النهاية يشتمل على جزئين الاول العود الى البادية ومقتضاه ان المقيم في البادية
ابتداء ولو مع الاقامة مع الاعراب لم يكن كذلك كما ان العود الى غير البادية ايضا كذلك ولو مع الاقامة
مع الكفار والثاني الاقامة مع الاعراب اشار بذلك الى ان العود الى البادية لا للاقامة معهم لم يكن كذلك
كالعود اليهم لعقد دينهم او للتجارة ونحوهما كما ان العود الى البادية للاقامة مع غير الاعراب لم يكن كذلك
ايضا والثالث بعد ان كان مهاجرا ولفظ العود في الاول وان كان مغنيا عنه لكنه صرح به لئلا

بل هل عنه واهل نعم لا يخفى ان مقتضى ما ذكره ان العود الى البادية للاقامة مع الاعراب كان من الكبائر ولو كانوا
مسلمين ولم يلزم منه معصية وستقف على تحقيق الحال في ذلك **والثالث** ما في مجمع البحرين قال هو
الالتحاق ببلاد الكفر والاقامة بها بعد المهاجرة ومقتضاه ان الالتحاق ببلاد الكفر يكون كذلك وان لم يكن
اهلها اعرابا كما ان مقتضى ما في النهاية ان العود بالبادية لذلك وان لم يكن اهله كفارا فكل منهما اعم من
الاخر من وجه مع انه لا يخفى ان مقتضى التعريفين المذكورين حرمة العود الى بلاد الكفر مثلا وان كان
العائد متمكنا من العمل بمقتضى دينه ولم يكن المهاجرة عنها واجبة والذي يتراءى في بادي الراي كونه دايرا
مدار وجوب الهجرة فكلما كانت الهجرة عنه واجبة كان العود اليه حراما وتعربا بعد الهجرة والا فلا والذي
يظهر من قول الاصحاب في الهجرة من بلاد الكفر مطلقا قال في المبسوط لما نزل قوله تعالى الم تكن ارض
الله واسعة فتهاجروا فيها اوجب الهجرة وكان الناس على ثلثة اضرب منهم من يستحب له ولا يجب عليه ومنهم
من لا يستحب له ولا يجب عليه ومنهم من يجب عليه فالذي يستحب له ولا يجب عليه من اسلم بين ظهراني المشركين
وله قوة باهله وعشيرته ويقدر على اظهار دينه ويكون آمنا على نفسه له ان يهاجروا لئلا يكثر سواد
المشركين ولا يلزمه لانه قادر على اظهار دينه واما الذي لا يجب عليه ولا يستحب فهو ان يكون ضعيفا
لا يقدر على الهجرة فانه يقيم الى ان يتمكن ويقدر واما الذي يلزمه الهجرة ويجب عليه فهو من كان قادرا على
الهجرة ولا يامن على نفسه مع المقام بين الكفار ولا يتمكن من اظهار دينه بينهم فيلزمه ان يهاجر وقال
في التحرير المهاجرة واجبة والناس فيها على اقسام ثلثة احدها من يجب عليه وهو من اسلم
في بلاد الشرك وكان فيهم لا يمكنه اظهار دينه ولا عذر له من مرض وشبهه الثاني من يستحب له وهو من اسلم
بين المشركين وله عشيرة تحميه عنهم ويمكنه اظهار دينه ولا عذر عليه في المقام عندهم كالعباس الثالث من
تسقط عنه وجوبا واستحبابا وهو الممنوع بمرض او ضعف او عدم نفقة وفي التذكرة وجب [illegible] في كتابه
الهجرة عن البلاد والشرك لقوله تعالى ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا
مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها والناس في الهجرة على ثلثة اقسام
الاول من يجب عليه وهو من كان مستضعفا من المسلمين بين الكفار ولا يمكنه اظهار دينه ولا عذر له من
نفقة وراحلة والثاني من لا يجب عليه الهجرة من بلاد الكفار لكن يستحب له وهو كل من كان من المسلمين
بين الكفار لكنه ذو عشيرة ورهط يحميه من الكفار ويمكنه اظهار دينه والقيام بواجبه ويكون امنا على
نفسه كالعباس وانما استحب له المهاجرة لئلا يكثر سواد المشركين **والثالث** من يسقط عنه الهجرة لاجل
عذر من مرض او ضعف او عدم نفقة فلا جناح عليه لقوله تعالى والمستضعفين من الرجال والنساء و
الولدان الاية ولا يلزم المكره من الهجرة باقية ابدا ما دام الشرك باقيا لما روي عنه عليه السلام انه قال لا ينقطع
الهجرة حتى ينقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله عليه السلام لا هجرة بعد الفتح محمول
على الهجرة من مكة لانها صارت دار السلام ابدا ولا هجرة بعد الفتح فاضلة كفضلها قبل الفتح لقوله تعالى لا
يستوي منكم من انفق من قبل الفتح الاية انتهى كلامه رفع مقامه ومثله ذكر في المنتهى **والرابع**
ما يظهر من المحدث الكاشاني حيث قال بعد ان ذكر ما اسلفناه من الكفاية ما هذا لفظه ولا يبعد

تقييد

تقييد الكلام بمن تعلم اداب الشرع وسننه ثم تركها واعرض عنها ولم يعمل بها انتهى كلامه ومراده انه كما يكون العود الى
البادية والاقامة بها مع الاعراب بعد المهاجرة عنها تعربا بعد الهجرة كذا يكون ترك اداب الشرع وسننه والاعراض
عنها بعد العلم بها تعربا بعد الهجرة ايضا ويمكن ان يدعى ان هذا هو المراد مما حكي عن بعض علمائنا انه قال التعرب بعد الهجرة
في زماننا هذا ان يشتغل الانسان بتحصيل العلم ثم يتركه ويصير منه غريبا **والخامس** ما ذكره العلامة
المجلسي طاب ثراه … حيث قال يخطر بالبال انه يحتمل ان يكون المراد بالتعرب بعد الهجرة الاخذ باخلاق الاعراب
وترك الهجرة بعد وجوبها … حكمها كالربا بعد البينة وظاهره يقتضي ان لا يكون العود الى البوادي والاقامة
بعد الهجرة تعربا بعد الهجرة **والسادس** ما يستفاد من بعض الاخبار الواردة من الائمة الاطهار كالمروي
في باب فرض العلم من كتاب فضل العلم من اصول الكافي عن عثمن بن عيسى وهو من اصحاب الاجماع عن
علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو
اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وما رواه في الباب عن مفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله
ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وجه الدلالة
ان المستفاد منهما ان ترك التفقه في الدين موجب للتعرب فيمكن المراد بالتعرب بعد الهجرة ترك التفقه بعد
وجوب الهجرة الى تعلمه وهو اعم من الترك ابتداء او بعد الاشتغال **والسابع** ما دل عليه الروايات السالفة
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا والشرك بالله
العظيم وقذف المحصنة واكل الربا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وعقوق الوالدين
واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد … حكم عليه السلام اولا بانحصار الكبائر في السبع وكان
المذكور فيه بيانا ثمانية اشار عليه السلام الى الجواب بان الاثنين منها واحد وهو التعرب والشرك وهذا
مع اعتبار سنده صريح في كون التعرب والهجرة مع الشرك واحدا وظاهره الوحدة بحسب المفهوم والحقيقة
ويؤيده جملة من النصوص السالفة حيث اقتصر في بعضها بذكر التعرب بعد الهجرة كصحيحة محمد بن مسلم
وابن محبوب لسائر الخبر المذكور في بيان السبع التعرب بعد الهجرة فقط وهكذا الحال في المروي
في باب الكبائر من الكافي عن مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الكبائر القنوط من
رحمة الله واليأس من روح الله والامن من مكر الله وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين واكل
مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة والفرار من الزحف الحديث فان
المذكور فيه وان كان اكثر من السبعة لكن اكتفى عليه السلام في مقام التفصيل بذكر التعرب بعد الهجرة ولم يذكر الشرك
بالله اصلا وفي بعضها بذكر الشرك كرواية عبد الرحمن بن كثير المذكورة ويتوجه عليه ان الامر في النصوص
المذكورة وان كان كذلك لكن يعارضه … في مقام التفصيل بعد الحكم بانها سبع وعد كل واحد منها
من جملتها كصحيحة عبيد بن زرارة قال سألت … قال هن في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله وقتل
النفس وعقوق الوالدين واكل الربا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة
ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يتوجه اذا كان العدد من جملة السبع الشرك وليس كذلك …

فيما سلف ان المراد من الشرك فكل مشرك كافر ولا عكس ويستفاد من التفسير المذكور في الحديث
كون التعرب بعد الهجرة مع الشرك واحدا ويستفاد من التفسير المذكور ثم مغايرتهما مع الكفر والمنافات
بينهما لما علمت فالحديث المذكور مع اعتباره سندا وظهوره دلالة سالم عما يصلح للمعارضة فلا بد
من المصير اليه اذا علمت ذلك فنقول يتوجه الايراد على التفاسير السالفة اما تفسير ابن الاثير فلانه
اعم من التفسير المذكور في الحديث من وجه لانه اخص منه من جهة ان المأخوذ في التعرب
المهاجر اعتبار العود الى البادية ولانه مع الاعراب وهو اعم من ان يكون في ذلك مع شرك العابد او لا
والمستفاد من الحديث كون الشرك من ذلك ولو لم يكن معه عود الى البادية واما التفسير الذي ذكر
في مجمع البحرين فيظهر الحال فيه مما ذكر وهكذا الحال في غيره من التفاسير المذكورة هنا غاية ما يمكن
ان يقال في تخصيص العام لكن الانصاف لا يخلو الحال بعد من اشكال **ومنها** اكل مال اليتيم

اعلم انه قد اطلق في صحيحة الحسن بن محبوب السالفة ورواية عبد الرحمن بن كثير السالفة
كما في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم
انه كان حوبا كبيرا لكن قيد ذلك بالاكل ظلما في صحيحة عبيد بن زرارة وجملة من النصوص المعتبرة السابقة
كما في قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا كما قيد بالاكل
وغيره في قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف
فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا **توضيح** اعلم ان اليتيم
هو غير البالغ الفاقد الاب واما بعد البلوغ فلا يتم وفي المجمع عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يتم بعد
الاحتلام قال في مجمل اللغة اليتم انقطاع الصبي عن ابيه وهو في سائر الحيوانات من جهة الام وكل منفرد
يتيم وفي القاموس اليتم فقدان الاب وفي البهائم فقدان الام واليتيم الفرد والذي فقد اباه وهو يتيم ويتمان
ما لم يبلغ الحلم جمعه ايتام ويتامى انتهى وفيما ذكره تامل لانه قد ينتفي اليتيم مع عدم بلوغ الحلم
كما اذا كمل خمس عشرة سنة مثلا الا ان يدعى ان معناه في اللغة ذلك ثم نقول لا شبهة في عدم
جواز اعطاء الايتام اموالهم فقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم يحتمل وجوها **الاول** ان يكون الخطاب
لغير الاولياء فيما اذا اتفق عندهم اموال الايتام بموت مورثهم مثلا ويكون الكلام على تقدير مضاف
والتقدير وآتوا اولياء اليتامى اموالهم او من غير تقدير ويكون المراد من ايتاء اليتامى ايتاء اوليائهم
والفرق بينهما ان الاول مجاز بالحذف والثاني مجاز في الاسناد ويمكن على هذا المعنى ان يكون التجوز
في الكلمة بان يراد من اليتامى الاولياء وعلى التقادير الثلاثة المعنى واحد **الثاني** ان يكون الخطاب
الى الاولياء ويكون المراد من ايتاء اموال اليتامى اليهم صرفها فيما يحتاجون اليه من الاكل واللبس و
نحوها **والثالث** ان يكون المراد بعد البلوغ واطلاق اليتامى لعلاقة الكون عليه وقوله تعالى ولا تتبدلوا
الخبيث بالطيب يحتمل وجوها ايضا **منها** ان يكون المراد انه لما كان حفظ مال اليتيم والاجتناب
عن اكله امتثالا لامر الله ونهيه موجبا للمثوبات الالهية والطيب عبارة عنها فمن حرم نفسه عنها

اي من الامور المتعلقة اكل مال اليتيم وتحقيق الحال في ذلك

في معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم

باكله

باكله في الدنيا مع نهيه تعالى عنه يكون قد استبدل الخبيث بالطيب واطلاق الخبيث لكونه محرما **ومنها**
ان يكون المراد من الخبيث العقوبات المترتبة على اكل مال اليتيم ومن الطيب ما ذكر **ومنها** انه لما قدر
الله سبحانه بفضله وكرمه لكل واحد من عبيده رزقا كما اشير اليه بقوله عليه السلام وجعلت لكل مخلوق
من نعمك سهما فمن لم يترقب ذلك الرزق المقدر واكل مال اليتيم حرم نفسه من ذلك الرزق الحلال
الطيب فاستبدل الخبيث بالطيب اي طلب الخبيث بدل الطيب **ومنها** ان يكون المراد من الخبيث
الردي ويكون المعنى لا تبدلوا الخبيث بالطيب ويكون اشارة الى ما فعل بعض المفسرين من انهم كانوا يأخذون
الطيب من اموال اليتامى ويعطون بدله الردي من اموالهم فالمعنى لا تعطوا الردي من اموالكم او مع اموالكم
بان يكون كلمة الى بمعنى مع وحرمة الاكل منضما مستفادة من هنا ومنفردا من قوله تعالى ولا تتبدلوا
الخبيث بالطيب لا يخفى ان تحريم الاكل منضما ما اذا مزج مال اليتيم بغيره لا كله مع الولي انما كان عند
الولي او الغير ايتام ومزج مالهم بماله لاكلهم معه وظاهر الآية يقتضي عدم جوازه الا ان نقول انه راجع
تحت عموم النهي ممنوع لعدم صدق اكل مال اليتيم كما اذا اشترك جماعة وهيأوا طعاما بالاشتراك
واكلوا معا لا يصدق على كل واحد انه اكل مال غيره وروى شيخنا الثقة الجليل علي بن ابراهيم في تفسيره بسند
صحيح عن عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام انه لما نزلت ان الذين يأكلون اموال اليتامى
ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا اخرج كل من كان عنده يتيم وسألوا رسول الله صلى الله
عليه وآله في اخراجهم فانزل الله تبارك وتعالى يسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان
تخالطوهم فاخوانكم في الدين والله يعلم المفسد من المصلح وفي مجمع البيان عن مولانا الباقر والصادق
عليهما السلام انه لما نزلت هذه الآية كرهوا مخالطة اليتيم فشق ذلك عليهم فشكوا ذلك الى رسول الله
صلى الله عليه وآله فانزل الله سبحانه يسألونك عن اليتامى الآية قال الاخر بعد نقله الحديثين المذكورين
يسألونك عن مخالطة اليتامى قل معاشرتهم ومداخلتهم لاصلاح امورهم خير من مجانبتهم
ان تخالطوهم وتعاشروهم فهم اخوانكم في الدين ومن حق الاخ على الاخ ان يخالطه ويعاشره ولا
على اصحابه من التصرف في اموالهم لا صلاحها او لا فساد فيها ذيهم على ستيئاتهم والحاصل ان
خلط الاولياء مثلا مال الايتام باموالهم فيما اذا لم يتعدوا عن قدر كفايتهم ويكون صلاحا لهم لا ينبغي
التامل في جوازه ويدل عليه مضافا الى الآية الشريفة الموثق المروي في باب ما يحل للقيم من مال اليتيم منه
عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وان تخالطوهم فاخوانكم قال يعني اليتامى
اذا كان الرجل يلي الايتام في حجره فليخرج من ماله على قدر ما يخرج لكل انسان منهم فيخالطهم ويأكلون
جميعا ولا يرزأن من اموالهم شيئا انما هي النار وما رواه في الباب عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله
عليه السلام في حديث طويل من جملته قال قلت ارايت قول الله عز وجل وان تخالطوهم فاخوانكم قال
تخرج من اموالهم قدر ما يكفيهم وتخرج من مالك قدر ما يكفيك ثم تنفقه قلت ارايت ان كانوا يتامى
صغارا وكبارا وبعضهم اعلى كسوة من بعض وبعضهم اكل من بعض ومالهم جميعا فقال اما الكسوة
فعلى كل انسان منهم ثمن كسوته واما الطعام فاجعلوه جميعا فان الصغير يوشك ان يأكل مثل الكبير

في جواز مزج مال اليتيم والاكل معهم

في تفسير قوله تعالى وابتلوا اليتامى

ولا يخفى عليك ان ما دل عليه هذا الحديث من مراعاة التفاوت في الملبوس دون المأكول هو الحق بعينه
لخلو الاصحاب عنه اذا ادرج شططا من كلما تم في الطعام لا من كثب لوضع الكتاب قال شيخ الطائفة في النهاية
والمتولي للنفقة على اليتامى ينبغي ان يثبت على كل واحد منهم ما يلزمه من كسوته بقدر ما يحتاج اليه فاما المأكول
والمشروب فيجوز ان يسوي بينهم فيه ومتى اراد مخالطتهم بنفسه واولاده جعلهم كواحد من اولاده
وينفق من ماله بنفسه ولا يفضلهم في ذلك على نفسه واولاده بل يفضل نفسه عليهم فان ذلك افضل
وفي السرائر والمتولي للنفقة على اليتامى ينبغي ان يثبت على كل واحد ما يلزمه من كسوته بقدر ما يحتاج
اليه فاما المأكول والمشروب فيجوز ان يسوي بينهم عليها رواه اصحابنا لان ذلك متقارب غير متفاوت
ومتى اراد مخالطتهم بنفسه واولاده جعلهم كواحد من اولاده وينفق منها لو يفده ما ينفق من مال نفسه
ولا يفضل في ذلك على نفسه واولاده بل يفضل نفسه عليه هذا الاولى والافضل وفي الجامع ان كان خلطه
بنفسه وعياله اصلح له جاز وان كان للافراد اصلح لم يجز خلطه ولا باس ان يسوي بينهم المأكول فاما الملبوس
فيثبت على كل منهم حاجته واذا خلطهم بنفسه وعياله اجتهد على تفضيل نفسه وعياله حوبا كبيرا اي
الحوب الذنب والمراد ان اكل اليتيم ذنب كبير واطلاقه وان اقتضى المنع عن مطلق اكل مال اليتيم لكن المراد
الاكل الذي لم يدل دليل شرعي على تسويغه ولعل المراد من الاكل في قوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا
الادخال تسمية للمسبب باسم السبب لان الاحراق نارا بالعكس اي تسمية السبب باسم المسبب تسميتها
على كل السبب في السببية ان يدخلون في بطونهم شيئا هو سبب النار ويمكن ان يحمل الاكل على ظاهره ويجعل
كلمة في للسببية اي يأكلون بسبب بطونهم نارا وظلما اما حال عن الفاعل بمعنى ظالمين في الاكل او صفة لمحذوف
والتقدير يأكلون اموال اليتامى اكلا ظلما اي بطريق الظلم وعلى التقديرين يكون قيدا ومقتضاه ان الاكل
الذي اوجب الدخول في النار هو الاكل بطريق الظلم والظاهر ان المراد من الظلم الاكل الذي لم يدل دليل
على تسويغه ويمكن ان يكون مصدرا لفعل محذوف والتقدير يظلمون ظلما ويحتمل الحالية ايضا ويكون
انتهى الى ما ذكر لا يحتمل ان يكون جزاء ان فلا يستفاد التقييد لا يخفى لكنه خلاف الظاهر وقوله تعالى
وابتلوا اليتامى الى اخره خطاب للمتصرفين في اموال اليتامى وليا كان او وصيا او غيرهما اي وجب عليكم
اختبار احوالهم وامتحانهم حتى اذا بلغوا النكاح وهو اما بمعنى الوطي او العقد وعلى الاول لا بد من تقييد
بالوطي الذي يكون معه انزال والمعنى حتى اذا بلغوا النكاح في السن حدا يتمكنون معه من الوطي الذي
يكون معه انزال وهو يكون بالغا قطعا وعلى الثاني يكون المعنى حتى اذا بلغوا حدا ينبغي معه نكاحهم انتهى
لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا الى ان المعتبر في جواز دفع الاموال اليهم امران بلوغهم وظهور رشدهم
ولا تأكلوها اسرافا وبدارا اسرافا اما حال عن الفاعل او مفعول له وعلى الاول يكون المعنى ولا تأكلوها
مسرفين فان كان المخاطب من سائغ في حقه التصرف في اموالهم ونحوها يكون الاسراف بمعنى التجاوز
عن الحد الذي ثبت الشريعة على جوازه والا يكون التعدي عما رسمه تعالى وتقديره سواء كان من سائغ
له التصرف في اموالهم لكن يكون غنيا او يأكل من ذيل الابرار ولا وارد فيه ظاهر وعلى الثاني يكون
المعنى لا تأكلوها لكونكم مسرفين في الاكل فيكون تعليلا للحكم اي الحرمة لا يكون قيدا لكن

في تفسير قوله تعالى وبدارا ان يكبروا

لا بد من تخصيص بغير المعروف كما لا يخفى وقوله تعالى وبدارا ان يكبروا يحتمل وجوها الاول ان يكون
صفة للمصدر المحذوف والتقدير لا تأكلوا اموالهم اكلا بدارا كبرهم اي قبله واما بعد الكبر فيكون حكمه حكم
مال البالغ فيسوغ مع اذن المالك ويحرم مع عدمه وان لم يصدق على ذلك المال بعد البلوغ انه مال اليتيم الا
تجوزا والثاني ان يكون حالا للفاعل والمعنى لا تأكلوا اموالهم حال كونهم مبادرين في الاكل ومسابقين
ويمكن قوله تعالى ان يكبروا علة للمبادرة المنفية بارتكاب حذف والتقدير حذر ان يكبروا فيأخذوا اموالهم
والثالث ان يكون مفعولا له ويكون بدارا ان يكبروا من اضافة المصدر الى الفاعل بعد السبب بالمصدر
والتقدير لا تأكلوها لمبادرة كبرهم واخذهم المال ويكون هذا المنفي ويكون المعنى في المال راجعا الى المعنى
الثاني لكن المشهور في النحو ان حذف اللام من المفعول له انما يكون فيما اذا كان فاعله مع الفعل المعلل به
متحدا وهنا لم يكن كذلك والرابع مثل الثالث في كونه مفعولا له ويكون الفرق ان يكبروا كالثالث
ويكون بدارا علة الحكم وان يكبروا ايضا حذفت علة للعلة والتقدير لا تأكلوا اموالهم لمبادرتكم ومسابقتكم
وتلك المبادرة في الاكل لخوف كبرهم واخذهم المال ويكون وجه تخصيص النهي بما في الرجوع الى الشائع الكثير
كون المخاطبين في الواقع كذلك قال في الكشاف يفرطون في انفاقها ويقولون ننفق كما نشتهي قبل
ان يكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا انتهى ثم اعلم انه فسر المعروف في قوله تعالى فليأكل
بالمعروف باحد وجوه ثلاثة قدر الحاجة والكفاية واجرة المثل لعمله واقل الامرين منها ودل الاسلام
[illegible] ترتيبه في الباب المذكور فيه نصوصا منها الموثق كالصحيح عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام
في قول الله عز وجل ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف قال من كان يلي شيئا لليتامى و
وهو محتاج ليس له ما يقيمه فهو يتقاضى اموالهم ويقوم في ضيعتهم فليأكل بقدر ولا يسرف فان كانت
ضيعتهم لا تشغله عما يعالج لنفسه فلا يرزأن من اموالهم شيئا وهو مروي في التهذيب بسند موثق ايضا
في القاموس [illegible] ما رزأته ماله اي ما نقصته [illegible] ماله بتقديم الراء على الزاء قال والعكس تصحيف المستشار
منه ان المعروف الاكل بقدر الكفاف مع الضيق فيما اذا كان الاشتغال بامورهم مانعا عن ما يعالج النفس و
منها الصحيح روي في الباب وكتاب المكاسب [illegible] عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في قول
فليأكل بالمعروف قال المعروف هو القوت وانما عنى الوصي او القيم في اموالهم وما يصلحهم [illegible] ومنها
انه الاكل بقدر الكفاف ومنها ما رواه في الباب ايضا عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام في
قول الله عز وجل ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف فقال ذلك رجل يحبس نفسه عن المعيشة فلا بأس ان
يأكل بالمعروف اذا كان يصلح لهم اموالهم فان كان المال قليلا فلا يأكل منه شيئا اذا علمت ذلك فنقول
اختلف الاصحاب في القدر الذي يجوز الاخذ من مال اليتامى لمن يلي امورهم اذا كان فقيرا على اقوال منها
انه قدر الحاجة واختاره شيخ الطائفة في اول البحث من النهاية وابنا حمزة وادريس وغيرهم قال في
النهاية فمتى كان ولي [illegible] يقوم بامرهم وبجمع اموالهم وسد خلاتهم وجمع غلاتهم ومراعاة مواشيهم جاز
له ان يأخذ من اموالهم قدر كفايته وحاجته من غير اسراف ولا تفريط وفي الوسيلة يلزم المتصرف
القيام بامره وحفظ مصالحه فاذا فعل جاز له ان يأخذ من ماله قدر الكفاف وفي السرائر والذي يقوى

في تفسير الاكل بالمعروف

في نفسه انه قد كفاه بيته كيف ما ارادت النفس **ومنها** انه اجرة عمله اختاره في اواخر البحث من النهاية قال والمتولي لاموال اليتامى والقيم بامورهم يستحق اجرة مثله فيما يقوم به من مالهم من غير زيادة ولا نقصان وهو مختار الحلي والعلامة في الارشاد وغيره **ومنها** انه اقل الامرين من قدر الحاجة واجرة المثل وهو مختاره في الخلاف والمبسوط والمحكي عنه في التبيان قال في الخلاف الولي اذا كان فقيرا جاز له ان ياكل من مال اليتيم اقل الامرين من كفايته او اجرة مثله ومثله ما في المبسوط واختاره في الجامع قال والولي اذا كان فقيرا ان ياخذ من مال المولى عليه اقل الامرين من كفايته او اجرة مثله و المستند في الاول قد علمته واما في الثاني فهو ما رواه في التهذيب عن هشام بن الحكم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام فيمن تولى مال اليتيم ما له ان ياكل منه فقال ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجر لهم فلياكل بقدر ذلك وفي الثالث الاحتياط والجمع بين النصوص الواردة في الباب قال شيخنا الطبرسي في مجمع البيان ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف معناه من كان فقيرا فليأخذ من مال اليتيم قدر الحاجة والكفاية على جهة القرض ثم يرد عليه ما اخذ اذا وجد حكاه عن جماعة من العامة ثم قال وهو المروي عن الباقر عليه السلام ثم قال وقيل معناه ياخذ قدر ما يسد جوعته ويستر عورته لا على جهة القرض حكاه ايضا عن جماعة قال ولم يوجبوا اجرة المثل لان اجرة المثل ربما كانت اكثر من قدر الحاجة والظاهر من روايات اصحابنا ان له اجرة المثل سواء كان قدر كفايته او لم يكن انتهى كلامه رفع مقامه والقول الاول هو الاقوى ولا يخفى ان دلالة الاية على كون اكل مال اليتيم من الكبائر انما هي بمعونة الايتين السابقتين بقي الكلام في سائر التصرفات كالمشي على مال اليتيم والجلوس والقيام والنوم عليه وغيرها فنقول هنا **احدها** في حرمة مطلق التصرف في اموالهم فنقول يمكن الاستدلال لاثباتها بقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده اي الطريقة التي هي احسن واصلح بحالهم والظاهر ان المراد من القرب التصرف فيدل الاية على حرمة مطلق التصرف ظاهرة وسنقف على الكلام في المستثنى روى ثقة الاسلام في باب اكل مال اليتيم من كتاب المعيشة من الكافي وشيخ الطائفة في كتاب المكاسب من التهذيب عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال قيل لابي عبد الله عليه السلام انا ندخل على اخ لنا في بيت ايتام ومعهم خادم لهم فنقعد على بساطهم ونشرب من مائهم ويخدمنا خادمهم وربما اطعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم فما ترى في ذلك فقال ان كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا باس وان كان فيه ضرر فلا وقال بل الانسان على نفسه بصيرة فانتم لا يخفى عليكم وقد قال الله عز وجل والله يعلم المفسد من المصلح وليس في سنده من يتامل فيه الا الراوي المذكور وهو ممدوح وقد ذكر النجاشي والعلامة قدس الله تعالى روحهما انه كان وجيها عند ابي الحسن عليه السلام قال ووصى به علي بن يقطين فقال عليه السلام اضمن لي الكاهلي وعياله اضمن لك الجنة وروى عنه ابن ابي عمير والبزنطي وقد سمعت مرارا ان شيخ الطائفة نور الله ضريحه قال انهما لا يرويان الا عن ثقة فحديثه لو لم يكن صحيحا يعد من الحسان حتى لا يخفى ان التصرف في مال اليتيم قد يكون موجبا للنفع كما انه قد يكون موجبا للضرر وقد لا يكون هذا ولا ذاك ومقتضى المفهوم من قوله عليه السلام ان كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا باس عدم جوازه عند انتفاء المنفعة سواء

اوجب الضرر

في ان الكاهلي ممدوح

في عدم جواز التصرف في مال اليتيم الا الذي يوجب نفعه

اوجب الضرر ام لا فعلى هذا ينبغي الحكم بعدم جواز تلك التصرفات الا عند اقترانها بنفع لكنه معارض بما يفهم من قوله عليه السلام وان كان فيه ضرر فلا اذ مقتضى تعليق حرمة الدخول المستفاد من قوله عليه السلام فلا على تحقق الضرر انتفاؤها عند انتفائه فاللازم منه جواز التصرف فيما اذا لم يوجب الضرر وان لم يكن فيه نفع اذا علمت ذلك فنقول ان لكل من المفهومين من الكلامين فردين والمنطوق في كل منهما يعاضد احد الفردين للمفهوم من الاخر لكن المفهومين متعارضان في الاخر لما علمت من ان التصرف الذي ليس فيه نفع ولا ضرر مقتضى المفهوم في الاول عدم جوازه كما ان مقتضى المفهوم في الثاني جوازه فلا بد من الرجوع الى الترجيح فنقول ان الترجيح للاول لجواز التصرف معضود على صورة النفع للاستثناء في قوله تعالى الا بالتي هي احسن فمعنى الاية لا يجوز التصرف في مال اليتيم في حال من الاحوال الا الحالة التي يكون التصرف فيه احسن بالاضافة اليه فصورة انتفاء النفع والضرر داخل في المستثنى منه وهو ظاهر فيكون محرما وهل هو من الكبائر اولا يمكن التفصيل فيه بان يقال ان مثل صرف مال اليتيم في الملابس والمراكب والمساكن ونحوها يكون كبيرة لدلالة الاية الشريفة عليه بالفحوى واما مثل الجلوس على فرش اليتيم والدخول في بيته وشرب الماء من كاسه ونحوها فيما اذا لم يكن فيه نفع لليتيم فهو وان كان محرما لكن الظاهر انه ليس بكبيرة لانتفاء الدليل عليها بانا ربما لانا في هذا المقام في شيء اخر وهو ان التصرف الاحسن في مال اليتيم هل يجوز لكل احد ولو لم يكن وصيا او وليا ونحوهما او لا بل لا يجوز الا للولي او الوصي او من عينهما مقتضى الاية الكريمة الاول لوضوح شمول النهي في قوله تعالى ولا تقربوا لكل احد وهو ظاهر ومقتضى السياق ان يكون الامر بالاضافة الى ذيلها ايضا كذلك ويدل عليه حسنة عبد الله بن يحيى الكاهلي المذكورة ايضا وهي صريحة الدلالة على ذلك فلاحظ حتى يتبين لك الحال وما رواه في باب اكل مال اليتيم من الكافي عن علي بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنة اخ يتيمة فربما اهدي لها الشيء فآكل منه ثم اطعمها بعد ذلك الشيء من مالي فاقول يا رب هذا بذا فقال لا باس وما رواه في التهذيب عن البزنطي قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يكون في يده مال لايتام فيحتاج اليه فيمد يده فياخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان ياكل الا القصد لا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده عليهم فهو بالمنزل الذي قال الله عز وجل ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما بل المستفاد منهما جواز التصرف المساوي والظاهر من كلمات بعض الاصحاب هو الثاني قال شيخ الطائفة في النهاية لا يجوز التصرف في اموال اليتامى الا لمن كان له ولي او وصي قد اذن له في التصرف في اموالهم وفي الوسيلة لا يجوز التصرف في مال اليتيم الا لاحد من ثلثة اولها الولي وهو الجد ثم الوصي وهو الذي نصبه ابوه ثم الحاكم اذا لم يكن له جد ولا وصي وفي المراسم لا يجوز التصرف في اموال اليتامى الا لمن كان وليا لهم او وصيا قد اذن له في ذلك وفي الجامع ويتصرف في مال اليتيم جده لابيه ثم الوصي فان لم يكن له احد كان الناظر فالحاكم وفي التحرير لا يجوز لغير الولي التصرف في مال اليتيم ويجوز للولي بيع اعيان الطفل من غير قيد بل الظاهر انه مما اتفق عليه الاصحاب فلاحظ ما ذكروه في مباحث الزكوة والبيع والحجر والوصايا وتحقيق المقام يستدعي ان يقال يمكن التفصيل في المقام بان يقال ان التصرف في مال اليتيم اما من قبيل الدخول في بيته او الجلوس على فرشه ونحوهما لا يصل النفع به اولا بل مثل التصرف في عقاره والتجارة في ماله ونحوهما

والظاهر ان الاولى مع الاتوقف له على اذن الولي بل يسوغ لكل احد فيها اذا كان قصده ايضا النفع اليه و
كلمات الاصحاب غير منافية لان الظاهر منها هو القسم الثاني ويمكن ان يقال لم يظهر من حسنة الكاهلي اذ بين ما
ذكر ايضا واما الاية الشريفة فغاية ما فيها انها خطاب الى الخاص ولم يظهر المخاطب فيمكن ان يكون خطابا الى الكل
فيكون حكم غيرهم مفهوما بطريق اولى والحاصل ان الاية الشريفة من الخطابات الشفاهية فيحتمل ان
يعم الخطاب للاولياء وغيرهم كذا يحتمل ان يكون مختصا بهم فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال والقدر المتيقن
هو الاولياء فلا يصح التمسك بها في اثبات التعميم لاسيما بعد ما عرفت من اطباق الاصحاب على ان جواز
التصرف مقصور في الاولياء واما القسم الثاني فانه لا يجوز التصرف فيه الا للاولياء لعدم جواز
التصرف الا مانع والقدر الثابت هو هذا المقدار لما عرفت وانما الكلام هنا في شيء اخر وهو مقتضى الادلة
الشرعية عدم جواز التصرف في اموال اليتامى الا على الوجه الذي هو احسن وقد دلت جملة من النصوص
المعتبرة على جواز اقتراض الولي من مال اليتيم **منها** ما رواه ثقة الاسلام في باب اكل مال اليتيم
والقرض منه من الكتاب المذكور صحيحا عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل ولي مال اليتيم ايستقرض منه فقال ان علي بن الحسين عليه السلام قد كان يستقرض من مال ايتام كانوا
في حجره فلا بأس بذلك ورواه ايضا في الباب بسند اخر الا انه ليس فيه ذيله فلا بأس بذلك **ومنها** الصحيح المروي
في الباب ايضا عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل
ولي مال يتيم فاستقرض منه شيئا فقال ان علي بن الحسين عليه السلام كان يستقرض من مال الايتام في حجره وترك
الاستفصال بين كون قرض الولي اصلح لليتيم وعدمه يفيد ثبوت الحكم في الحالين لعدم دلت جملة من
النصوص المعتبرة على ان القرض انما يكون حال كون المستقرض مليا واما عند الفقر فلا يجب حمل المطلق على
المقيد **منها** الصحيح المروي في الباب المذكور من الكافي عن ابن ابي عمير عن ربعي بن عبد الله عن ابي
عبد الله عليه السلام قال في رجل عنده مال اليتيم فقال ان كان محتاجا ليس له مال فلا يمس ماله وان هو اتجر به
فالربح لليتيم وهو ضامن والصحيح المروي في الباب عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في مال اليتيم
قال العامل به ضامن ولليتيم الربح اذا لم يكن للعامل به مال وقال ان عطب اداه وما رواه في الباب
عن اسباط بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قلت اخي امرني ان اسألك عن مال يتيم في حجره يتجر به
قال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه له والا فلا يتعرض لمال اليتيم
ومنها ما رواه ايضا في الباب عن اسباط بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كان لي اخ هلك فوصى
الى اخ اكبر مني وادخلني معه في الوصية وترك ابنا له صغيرا وله مال افيضرب به اخي فما كان من فضل
سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا بأس به وان لم يكن له مال
فلا يعرض لمال اليتيم **ومنها** ما رواه في كتاب الزكاة من التهذيب عن منصور الصيقل قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال
ان كان لك مال وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن للمال والحاصل ان مقتضى النصوص المذكورة
باسرها ان للولي اقتراض مال اليتيم اذا كان مليا ومقتضاها جوازه مطلقا ولو لم يكن اصلح بالاضافة الى اليتيم

واختلف كلمات الاصحاب في هذا المقام فالظاهر من اكثرهم جواز القرض من مال اليتامى مطلقا فبعضهم
قيده بصورة المصلحة وبعضهم انكر ولم يقنع بجوازه دون اخرى فها انا اورد شطرا من كلماتهم للاطلاع
على حقيقة الحال قال في المبسوط وان اتجر لنفسه دونهم وكان في الحال متمكنا من ضمانه كانت الزكاة عليه والربح له
وان لم يكن متمكنا في الحال ما يضمن به مال الطفل ويغرب فيه لنفسه من غير وصية ولا ولاية لزمه ضمانه
وكان الربح لليتيم وفي النهاية فان اتجر لنفسه دونهم وكان في الحال متمكنا من ضمان ذلك المال كانت الزكاة
عليه والربح له وان لم يكن متمكنا في الحال من مقدار ما يضمن مال الطفل وتصرف فيه لنفسه من غير وصية او
ولاية لزمه ضمانه وكان الربح لليتيم انتهى الظاهر منهما عدم اعتبار الملاءة في الوصي والولي وعدم جواز
وشفقته على تحسين الحال في ذلك وفيه في موضع اخر ومتى اتجر لنفسه وكان متمكنا في الحال من ضمان ذلك
المال وغرامته ان حدث به حادث جاز ذلك كان المال قرضا عليه فان ربح كان له وان خسر كان عليه
وفي الوسيلة ان اتجر بماله كان الربح له والخسران عليه وان اتجر لنفسه كان له الربح وعليه الخسران اذا
كان مليا والا كان الربح لليتيم والخسران على المتصرف وفي الجامع وان اقترضه الولي وكان له ما يقضيه
وفيه مصلحة لليتيم جاز وان لم يكن له ما يقضيه او لم يكن وليا فالربح لليتيم والخسران عليه وفي السرائر
بعد ان حكى الكلام المذكور من النهاية ما هذا لفظه قال محمد بن ادريس هذا غير واضح ولا مستقيم والاولى
ان لا يستقرض شيئا من ذلك سواء كان متمكنا في الحال من ضمانه وغرامته او لم يكن لانه امين ولا
لا يجوز ان يتصرف لنفسه في امانة بغير خلاف بيننا معشر الامامية ولا يجوز له الا ان يتجر فيه لنفسه على
على ما يرجع الى احوال المودعة شيخنا ابدا لا اعتقادا من جهة اخبار الاحاد كما اوردنا امثاله في هذا الكتاب
وهو جزء عامل فيه وفي كتاب الزكاة من الكتاب لو اتجر له من اليه النظر استحب له اخراج الزكاة من مال الطفل
وان ضمنه واتجر لنفسه كان مليا كان الربح له ويستحب الزكاة اما لو لم يكن مليا او لم يكن وليا كان ضامنا
ولليتيم الربح ولا زكوة ههنا وفي النافع لو اتجر في مال الطفل من اليه النظر اخرجها استحبابا ولو ضمن الولي
واتجر لنفسه كان الربح له ان كان مليا وعليه زكوة استحبابا ولو لم يكن مليا ولا وليا ضمن ولا زكوة والربح
لليتيم وفي التبصرة لو ضمن الولي المال واتجر لنفسه كان الربح له ان كان مليا وعليه الزكوة استحبابا ولو لم
يكن مليا او لم يكن وليا ضمن المال والربح لليتيم ولا زكوة على احدهما وفي التذكرة لو اتجر في مال الطفل
من له الولاية في ماله نظرا للطفل وشفقة عليه استحب له اخراج الزكوة ولو ضمن الولي المال واتجر
لنفسه وكان مليا بالمال كان الربح له والزكوة عليه استحبابا لان الولاية تبيح التصرفات وتضمين الولي
سائغ الى ان قال فاذا لم يكن مليا وان كان وليا وضمن المال واتجر لنفسه كان الربح لليتيم وعليه ضمان
المال ولا زكوة لانه تصرف غير سائغ فلا يملك دحجه ثم قال وكذا اذا كان مليا ولم يكن وليا لانتفاء
الولاية وفي نهاية الاحكام ولو ضمن الولي المال واتجر لنفسه كان الربح له ان كان مليا وعليه الزكوة
استحبابا لان له الولاية الاقتراض فلك وكان النماء له وكان ضامنا لانه ملكه بالقرض الى ان قال
ولو لم يكن مليا وان كان وليا وضمن واتجر لنفسه ضمن المال لليتيم وكان الربح لليتيم ولا زكوة لان
الولي انما له الاقتراض مع المصلحة وهي منتفية مع عدم الملاءة فكان باطلا وكذا لو كان مليا ولم يكن

وليا اذا لم يكن وليا الولى والربح ثالثا مال الطفل فلا يملكه العامل اذا اشتراه بالعين ولا زكوة لانها تجارة باطلة
وفيه فى موضع اخر وللولى ان يقترض مع الملائة وان القواعد تعطى الحكم بعدم وجوب الزكوة على الطفل ما هذا
لفظه نعم لو اتجر له الولى استحب ولو ضمن واتجر لنفسه وكان مليا ملك الربح واستحب له الزكوة ولو انتفى
احدهما ضمن والربح لليتيم ولا زكوة وفى المنتهى لو ضمن الولى المال واتجر لنفسه وكان مليا كان الربح له
وعليه زكوة التجارة استحبابا الى ان قال ولو لم يكن مليا او لم يكن وليا ضمن المال والربح لليتيم ولا زكوة
هنا على واحد منهما وفى الارشاد بعد الحكم بعدم وجوب الزكوة على الطفل والمجنون ما هذا كلامه ويستحب
لمن اتجر فى مالهما بولاية لهما اخراجها ولو اتجر لنفسه وكان وليا مليا كان الربح له والزكوة المستحبة عليه
ولو فقد احدهما كان ضامنا والربح لهما ولا زكوة وفى التحرير ولو ضمن المال وكان مليا واتجر لنفسه كان
الربح له والزكوة عليه استحبابا ولو انتفى احد وصفى الملائة والولاية ضمن المال والربح لليتيم ولا زكوة
هنا على واحد منهما وفى الدروس لا يجوز للولى اقتراض مال الطفل فلو اتجر به استحب الزكوة عليه ولو انتفت
الملائة فالربح لليتيم ان اشترى بالعين والاقرب استحباب زكوة التجارة حينئذ وان اشترى فى الذمة
فله وضمن المال ويأثم ولو انتفت الولاية واشترى فى الذمة فله وان اشترى بالعين واجاز الولى
فالربح لليتيم والا فالبيع باطل وفى البيان لو اتجر الولى لنفسه ضامنا للمال ملك الربح خلافا لابن ادريس
ولو لم يكن مليا واشترى بالعين فالشراء لليتيم وقال الفاضلان لا زكوة هنا وكذا لو كان اجنبيا واجازه
الولى ولو اشتريا فى الذمة ضمنا المال وفى تملك المتاع تردد والحاصل ان المعروف بين الاصحاب
جواز اقتراض الولى من مال اليتيم مع الملائة ولم يخالف فيه الا ابن ادريس وقد سمعت
عبارته وقال المحقق فى كتاب الزكوة من السرائر بعد ان اورد عبارة شيخ الطائفة ما هذا لفظه هكذا
اورده شيخنا ابو جعفر فى نهايته وهذا غير واضح ولا يجوز لمن اتجر فى اموالهم ان ياخذ الربح سواء كان
فى الحال متمكنا من مقدار ما يضمن به مال الطفل او لم يكن والربح فى الحالين لليتيم ولا يجوز للولى و
الوصى ان يتصرف فى المال المذكور الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف
فيه وهذا الذى يقتضيه اصل المذهب فلا يجوز العدول عنه بخبر واحد لا يوجب علما ولا عملا وانما اورده ايرادا
لا اعتقادا انتهى كلامه رفع مقامه اقول لا وجه لهذا الكلام بعد استفاضة النصوص على الجواز ومصير اعاظم
الاصحاب اليه بل لا ينبغى الاشكال فيه فالحق جواز الاقتراض فى حال الملائة للولى وانما الكلام هنا
فى امور **احدها** فى تحديد الملائة التى هى المناط فى جواز الاقتراض فنقول قال شيخنا الشهيد الثانى
سلكه الله تعالى المسالك العالية فى مسالك المراد بالملائة انه يكون له مال بقدر مال الطفل المضمون
فاضلا عن المستثنيات فى الدين وعن قوت يوم وليلة له ولعياله الواجبى النفقة انتهى كلامه
رفع مقامه وفيه تامل لوضوح ان اعتبار الملائة انما هو اذا تلف مال المضمون يتمكن من اداء
من ماله ولا يلزم تحقق فيما ذكره لامكان ان يكون له حال الاستقراض ما ليساوى مال اليتيم لكن
افتقر المصرف فى حوائجه كل يوم شيئا فشيئا بحيث انه حال الاداء فالازم الرجوع الى النصوص
لتبين ان المستفاد منها ما هو فنقول اختلفت فى ذلك ظاهرا حتى لعل بعضها على عدم جواز الاقتراض

١٣١٢ بلغ

بما اذا لم يكن له مال كصحيحة ربعى بن عبد الله السالفة ومقتضاه الجواز فيما اذا كان له مال ولو لم يكن بقدر
مال اليتيم لكن الظاهر ان المراد المال الذى يتمكن به من اداء مال اليتيم ان اراد كما يظهر ذلك من رواية محمد
محمد بن مسلم المذكورة وهو قوله عليه السلام ان عطب اداه وفى بعضها اعتبار ان يكون له مال يحيط بمال اليتيم
كرواية اسباط بن سالم وفيها ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فالتحقيق ان يقال ان الملائة
تتحقق بان يكون له حين التصرف مال يتمكن من اداء مال اليتيم ان تلف ولو ظنا وهو قد يتحقق بما وازاه
مال اليتيم كما انه قد لا يتحقق الا بكونه اكثر وهو اعتبار قال فى المدارك المراد بالملائة كونه بحيث يقدر
على اداء المال المضمون من ماله لو تلف انتهى واما اعتبار كونه حين التصرف كذلك فلا احتمال الموت
للمتصرف فى كل حين **تنبيه** اعلم ان المستفاد من بعض النصوص المعتبرة تسويغ التصرف
فى مال اليتيم لغير الولى عند الحاجة روى ثقة الاسلام فى الكتاب المتقدم فى الصحيح عن عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابى الحسن عليه السلام فى الرجل يكون عند بعض اهل بيته المال لايتام فيدفعه اليه فياخذ منه دراهم
يحتاج اليها ولا يعلم الذى كان عنده المال للايتام انه اخذ من اموالهم شيئا ثم ييسر بعد ذلك اى ذلك
خير له ايعطيه الذى كان فى يده ام يدفعه الى اليتيم وقد بلغ وهل يجزيه ان يدفعه الى صاحبه على وجه الصلة
ولا يعلم انه اخذ له مالا فقال يجزيه اى ذلك فعل اذا اوصله الى صاحبه فان هذا من السرائر اذا كان
من نيته ان شاء رده الى اليتيم ان كان قد بلغ على اى وجه شاء وان لم يعلمه انه كان قبض له شيئا وان
شاء رده الى الذى كان فى يده المال وقال اذا كان صاحب الحق غائبا فليدفعه الى الذى كان المال فى
يده وروى ايضا فى باب اكل مال اليتيم بسنده فيه سهل عن البزنطى قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل
يكون فى يده مال لايتام فيحتاج اليه فيمد يده فيأخذه وينوى ان يرده فقال لا ينبغى له ان ياكل الا القصد
ولا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده عليهم فهو بالمنزل الذى قال الله عز وجل ان الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما وجه دلالته للاول على ما ذكر غنى عن البيان واما الثانى فلما عرفت مما سلف من ان للولى القصد
اكل مال اليتيم قدر الحاجة وان لم ينو الرد ويمكن الجواب عن الثانى فلان الاكل للمولى انما يسوغ اذا
تولى امور اليتيم ويصلح حالهم كما دلت عليه موثقة الساباطى من كان يلى شيئا لليتامى وهو محتاج ليس له
ما يقيمه فهو يتقاضى اموالهم ويقوم فى ضيعتهم فليأكل بقدر ولا يسرف فان كانت ضيعتهم لا تشغله عما
يعالج لنفسه فلا يرزأن من اموالهم شيئا وهذا الحديث محمول على ما اذا لم يكن الذى عنده المال متوليا
لامورهم بحيث يكون ما يقاضى شغله واما عن الاول فيحمله على حال الضرورة المبيحة للمحظور كما يظهر
من لا يحتاج اليها وفى المرسل المروى فى التهذيب ليس شئ مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه
مضافا الى انه يمكن ان يقال ان تصرف الرجل المدفوع اليه فى تلك الاموال مفروض فى السؤال والسؤال انما
هو عن الرد اليه وكيفية الرد فمن اين يعلم ان ذلك التصرف كان سائغا **والثانى** فى ان الملائة
التى جعلت مناطا فى جواز استقراض الولى فى مال اليتيم هل يختص بغير الجد من الوصى والحاكم وامينهما
فيجوز للجد والاب الاقتراض ولو مع عدم الملائة ام يعم ايضا والظاهر ما صرح به شيخنا الشهيد
فى المسالك هو الاول قال انما يعتبر الملائة فى الولى اذا لم يكن ابا او جدا اما هما فلهما الاقتراض مع العسر

وكذا ما اشبه القرض وفيه ايضا انما يثبت الضمان مع انتفاء الملاءة في الولي اذا لم يكن ابا او جدا لم وقال المولى
المحقق الاردبيلي ره انما يشترط الملاءة يعني وجود المال للولي بقدر ما اخذ من مال الطفل بعد استثناء
الدين حتى قوت اليوم والليلة اذا لم يكن ابا او جدا الى ان قال واما هما فلا يشترط ملائتهما بجواز اخذهما من
مال ولدهما قرضا وغيره مع الضمان وكانه لا خلاف فيه على ما يظهر بل الظاهر من العبارة السالفة من
المبسوط والنهاية عدم اعتبار الملاءة في مطلق الولي كالوصي والحاكم وعبارتها هكذا وان لم يكن متمكنا
في الحال مما يضمن به مال الطفل وتصرف فيه لنفسه من غير وصية ولا ولاية لزمه ضمانه وكان الربح لليتيم
لوضوح ان مقتضاه ان المتصرف في مال اليتيم لو لم يكن وصيا وتصرف فيه لنفسه مع الوصاية او الولاية
لم يكن الربح لليتيم بل نقول ان مقتضى هذا الكلام انه لو كان المتصرف في مال اليتيم مليا لا يكون الربح
لليتيم ولو لم يكن وصيا ولا وليا والجواب عنه ان مقتضى العبارة وان كان ذلك لكنه معارض بما ذكره
في صدرها قال فان اتجر لنفسه دونهم وكان في الحال متمكنا من ضمان ذلك المال كانت الزكاة عليه والربح له
والظاهر ان الضمير في اتجر عائد الى الوصي والولي فمقتضى المفهوم فيه انتفاء كون الربح للولي عند
انتفاء الملاءة فلا بد من صرف المعارض عن ظاهره ويمكن حمله على ان الواو في قوله وتصرف فيه لنفسه بمعنى
او فيكون المدلول عدم استحقاق العامل للربح عند انتفاء ملاءة المولى او عند انتفاء الوصاية والولاية
ولو كان مليا ويؤيد ما ذكره بعد ذلك في باب التصرف في اموال اليتامى من النهاية حيث اسقط هذا
الذيل فقال ومتى اتجر لنفسه وكان متمكنا في الحال من ضمان ذلك المال وغرامته ان حدث به حادث
جاز ذلك وكان المال قرضا عليه فان ربح كان له وان خسر كان عليه ويلزمه في حصته الزكاة كما يلزمه
لو كان المال له ندبا واستحبابا ومتى اتجر لنفسه بمالهم وليس بمتمكن في الحال من مثله وضمانه كان ضامنا
للمال فان ربح كان للايتام وان خسر كان عليه دونهم انتهى بل نقول ان الحمل المذكور لا بد منه اذ لو حمل على
ظاهره لم يكن للمفهوم في قوله فان اتجر لنفسه دونهم وكان في الحال متمكنا من ضمان ذلك المال الى اخره
مصداق فتامل حتى يظهر لك وجهه والحاصل ان مقتضى ما ذكر في المسالك وبعض الفوائد
والبرهان ان جواز اقتراض الجد من مال اليتيم غير متوقف على ملائته كما كان لكن الظاهر
من اكثر الاصحاب في اوائل كتاب الزكاة خلافه وقد سمعت عباراتهم فتنقيح المقام يستدعي ايراد
ما وصل الينا من الاخبار في المسئلة ثم التعرض لتحقيق الحال في الصور المتصورة فنقول منها
الصحيح المروي في باب الرجل ياخذ من مال ولده والولد ياخذ من مال والده من كتاب معيشة الكافي
واواخر باب المعايش والمكاسب من الفقيه وكتاب المكاسب من التهذيب عن محمد بن مسلم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل لابنه مال فيحتاج اليه الاب قال ياكل منه فاما الام فلا تأكل منه
الا قرضا على نفسها ومنها ما رواه في الباب من الكافي عن علي بن جعفر عن ابي ابراهيم عليه السلام قال
سالته عن الرجل ياكل من مال ولده قال لا الا ان يضطر اليه فياكل منه بالمعروف ولا يصلح للولد ان
ياخذ من مال والده شيئا الا باذن والده ومنها الموثق المروي في الباب من الكافي عن ابن
ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون لولده مال فاحب ان ياخذ منه قال فلياخذ فان كانت

امه حية

امه حية فما احب ان تاخذ منه شيئا الا قرضا على نفسها ومنها الصحيح المروي في كتاب المكاسب من التهذيب
والاستبصار عن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل انت ومالك
لابيك ثم قال ابو جعفر لا نحب ان ياخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه ان الله عز وجل لا يحب الفساد
ومنها الصحيح المروي في الكتاب المذكور من التهذيب عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته
عن الرجل يحتاج الى مال ابنه قال ياكل منه ما شاء من غير سرف وقال في كتاب علي عليه السلام ان الولد لا ياخذ
من مال والده شيئا الا باذنه والوالد ياخذ من مال ابنه ما شاء وله ان يقع على جارية ابنه اذا لم يكن الابن
وقع عليها وذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل انت ومالك لابيك وهما مرويان في الباب المذكور
من الكافي ايضا لكن في سندهما سهل ومنها ما رواه في الباب من الكافي وكتاب المكاسب من الاستبصار
عن الحسين بن ابي العلاء قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر
اليه قال فقلت له فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك
فقال انما جاء بابيه الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله هذا ابي وقد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه
قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال انت ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شيء اوكان رسول الله صلى الله
عليه وآله يحبس الاب للابن وفي سنده عبد الله بن محمد لا يبعد ان يكون عبد الله بن محمد بن عيسى الملقب ببنان
فيكون الحديث حسنا وهو مروي في الموضع المذكور من الفقيه باختلاف قليل لكنه على ما فيه اولى مما في
الكافي فلاحظ يظهر لك وجهه ومنها الموثق المروي في الكتاب المذكور من التهذيب عن عثمان بن عيسى عن سعد بن
يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايحج الرجل من مال ابنه وهو صغير قال نعم قلت يحج حجة الاسلام وينفق
منه قال نعم بالمعروف ثم قال نعم يحج منه وينفق منه ان مال الولد للوالد وليس للولد ان ينفق من مال والده الا باذنه
ومنها الصحيح المروي في الكتاب من التهذيب ايضا عن عبد الله بن المغيرة عن ابن سنان قال سالته يعني ابا عبد الله
عليه السلام ماذا يحل للوالد من مال ولده قال اما اذا انفق عليه ولده باحسن النفقة فليس له ان ياخذ من ماله شيئا
فان كان لوالده جارية للولد فيها نصيب فليس له ان يطاها الا ان يقومها قيمة تصير لولده قيمتها عليه قال
ويعلن ذلك قال وسالته عن الوالد ايرزأ من مال ولده شيئا قال نعم ولا يرزأ الولد من مال والده شيئا
الا باذنه فان كان للرجل ولد صغار لهم جارية فاحب ان يفتضها فليقومها على نفسه قيمة ثم ليصنع بها ما
شاء ان شاء وطي وان شاء باع ومنها الصحيح المروي في الكتاب من التهذيب ايضا عن ابان عن اسحق بن عمار عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الوالد يحل له من مال ولده اذا احتاج اليه قال نعم وان كانت له جارية
فاراد ان ينكحها قومها على نفسه ويعلن ذلك قال واذا كان للرجل جارية فابوه املك بها ان يقع عليها ما لم
يمسها الابن ومنها ما رواه في الكافي والفقيه من العيون باسانيد متعددة عن محمد بن سنان
ان علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب اليه في جواب مسائله من جملتها وعلة تحليل مال الولد لوالده بغير
اذنه وليس ذلك للولد لان الولد موهوب للوالد في قوله عز وجل يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور مع انه
الماخوذ بمؤنته صغيرا وكبيرا والمنسوب اليه والمدعو له لقول الله عز وجل ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله
وقول النبي صلى الله عليه وآله انت ومالك لابيك وليس للوالدة كذلك لا تاخذ من ماله الا باذنه

أو بإذن الأب لأن الأب مأخوذ بنفقة الولد ولا تأخذ المرأة بنفقة ولدها وهو مروي في العلل أيضاً
في باب علة تحليل مال الولد للوالد. تحقيق المقام يقتضي أن يقال إن تصرف الوالد في مال الولد إما في حال
كبره أو حال صغره وعلى التقديرين إما مع غناء الأب أو فقره وعلى التقادير إما أن يقتصر على قدر الحاجة
أو لا وعلى جميع التقادير إما بنية الرد أو لا فهنا صور **الأولى** أن يكون الأب غنياً سواء كان الولد صغيراً
أو كبيراً ولم ينو الرد وهذا وإن اقتضت ظواهر جملة من النصوص السالفة الجواز كقوله صلى الله عليه وآله أنت
ومالك لأبيك بناء على أنه لما تعذرت إرادة الحقيقة تعين الحمل على أقرب المجازات ومقتضاه جواز التصرف
كيف ما شاء وكذا قوله عليه السلام في الموثق المذكور فليأخذ في الجواب عن الرجل يكون لولده مال فأحب أن
يأخذ منه وكذا قوله عليه السلام في ذيل صحيحة محمد بن مسلم والوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء بعد أن ذكر عليه السلام أن
الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً إلا بإذنه وهكذا قوله عليه السلام في موثقة عثمان بن عيسى إن مال الولد للوالد
ونحوه المروي في العيون لكن الظاهر خلافه لقوله عليه السلام في رواية بعينه بصريحه إذا اضطر إليه في جواب قول
السائل ما يحل للرجل من مال ولده ومقتضاه حصر ما يحل للوالد من مال الولد في القوت عند الاضطرار
والظاهر أن الحديث حسن لأن ثقة الإسلام رواه عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين
بن أبي العلاء ومحمد بن يحيى هو ابن العطار الذي وثقه النجاشي والعلامة وقال إنه شيخ أصحابنا في زمانه
والظاهر أن عبد الله بن محمد هو ابن محمد بن عيسى الملقب ببنان الذي هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري
القمي لشهادة الطبقة إذ رواية محمد بن يحيى هذا عن أحمد بن محمد بن عيسى أكثر من أن تذكر وأخوه مشارك معه
في الطبقة وقد بينا في مباحث الأذان والإقامة أن حديثه معدود من الحسان للوجوه المذكورة هناك
وأما علي بن الحكم فالظاهر أنه الكوفي الثقة ولم يبق إلا الراوي أي الحسين بن أبي العلاء وكون الصدوق له
إليه طريق يدل على حسن حاله وكذا ما ذكره شيخ الطائفة من أن له كتاباً يعد في الأصول وكذا داود وأخواه
ابنا يحيى وابن أبي عمير عنه وحكى النجاشي عن أحمد بن الحسين وهو المعروف بابن الغضائري أنه قال إنه مولى
بني عامر وأخواه علي وعبد الحميد روى الجميع عن أبي عبد الله عليه السلام وكان الحسين أوجههم ولا يخفى ما في هذا
الكلام من المدح وحكي عن ابن طاوس تزكيته فالحديث في غاية الاعتبار ودلالته على حصر الجواز في القوت
عند الاضطرار مما لا يخفى على أولي الأبصار ولكن في دلالته ما يوهن الدلالة كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية ثم
اعلم أن هذا الحديث مروي في الفقيه أيضاً بإسناده إلى الحسين بن أبي العلاء وطريقه إليه وإن
اشتمل على موسى بن سعدان وعبد الله بن القاسم لكن يمكن أن يقال إن ضعفهما على زعم القائلين به منجبر بانضمام
عليه جراً مضافاً إلى أنه مروي في باب معنى قول النبي صلى الله عليه وآله في الرجل أنت ومالك لأبيك من
معاني الأخبار وطريقه أحسن الطرق لأنه رواه عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد عن محمد بن عيسى عن علي
بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء ويدل عليه أيضاً ما رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن
جعفر عليه السلام عن الرجل يأخذ من مال ولده قال لا إلا بإذنه أو يضطر فيأكل بالمعروف أو يستقرض منه حتى
يعطيه إذا أيسر ولا يصلح للولد أن يأخذ من مال والده إلا بإذن والده وليس في سنده من يتأمل
في شأنه إلا عبد الله بن الحسن وكثرة روايته عن جده علي بن جعفر تدل على حسن حاله ويقرب منه ما تقدم

ما رواه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام فليلاحظ وفي سنده سهل بن زياد وعلي بن أسباط أما سهل فقد
كررنا المقال في شأن أمر سهل وقد كتبنا في حاله رسالة مبسوطة وأما علي بن أسباط فإنه وإن ذكر الكشي أنه كان
فطحياً قال ولعلي بن مهزيار إليه رسالة في النقض عليه مقدار جزء صغير قال فلم ينجع ذلك فيه ومات على مذهبه
لكن قال في موضع آخر من رجاله حاكياً عن محمد بن مسعود أنه قال عبد الله بن بكير وجماعة من الفطحية هم فقهاء أصحابنا
منهم ابن بكير وابن فضال يعني الحسن بن علي وعمار الساباطي وعلي بن أسباط إلى آخر ما ذكره مضافاً إلى أن النجاشي
قد قطع برجوعه عن مذهبه ووثقه قال علي بن أسباط بن سالم بياع الزطي أبو الحسن المقرئ كوفي ثقة وكان فطحياً
جرى بينه وبين علي بن مهزيار رسائل في ذلك رجعوا فيها إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام فرجع علي بن أسباط عن ذلك القول
وتركه وقد روى عن الرضا عليه السلام من قبل ذلك وكان أوثق الناس وأصدقهم لهجة ودلالته في الظهور كالنور في
الديجور ويدل عليه أيضاً صحيحة عبد الله بن المغيرة عن ابن سنان حيث سأل أبا عبد الله عليه السلام ما يحل للوالد من مال
ولده قال عليه السلام أما إذا أنفق عليه ولده بأحسن النفقة فليس له أن يأخذ من ماله شيئاً والحاصل أن النصوص
المذكورة بأسرها اقتضت جواز الأكل لأجل القوت عند الحاجة وعدم الجواز مطلقاً في غيرها فلا بد من حمل غيرها
عليها مضافاً إلى إمكان المناقشة في دلالة النصوص السالفة على الإطلاق أما قوله صلى الله عليه وآله أنت ومالك
لأبيك فلأن في ذيله ثم قال أبو جعفر عليه السلام لا أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه إن الله
لا يحب الفساد فإن تمسكه عليه السلام بأن الله عز وجل لا يحب الفساد في المقام دليل على أن أخذ مال الولد من غير حاجة
فساد فيكون حراماً مضافاً إلى ما دلت عليه رواية حسين بن أبي العلاء من أنه صلى الله عليه وآله إنما قال ذلك لأبيه في أي
موضع فتأمل وأما في ذيل صحيحة محمد بن مسلم من أن الوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء فلكونه مسبوقاً بقوله عليه السلام
يأكل منه ما شاء من غير سرف جواباً عن قول السائل عن الرجل يحتاج إلى مال ابنه إن اعتقد عدم الجواز عند
عدم الاحتياج فقرره عليه السلام عليه معتقدهم كقولهم وضلالهم حجة وهكذا الكلام في موثقة إسحاق بن عمار والموثق
سأله عن الوالد يحل له من مال ولده إذا احتاج إليه ففي جميع ما ذكر تبين أن عدم جواز أخذ الوالد من مال
ولده مع انتفاء الحاجة من غير نية الرد مما لا ينبغي التأمل فيه وأن ما يوهم الجواز على الإطلاق يحمل على وقت
الحاجة قال شيخ الطائفة في النهاية والوالد ما دام الولد ينفق عليه مقدار ما يقوم بأوده وسد خلته من
الكسوة والطعام بالمعروف فليس للوالد أن يأخذ من ماله شيئاً على حال فإن لم يكن الولد ممن ينفق عليه
وكان الوالد مستغنياً عن ماله فلا يجوز له أيضاً أن يأخذ من ماله شيئاً على حال فإن احتاج إلى ذلك أخذ
من ماله قدر ما يحتاج إليه من غير إسراف بل على طريق القصد انتهى كلامه رفع مقامه وفي الاستبصار بعد
أن أورد جملة من النصوص السالفة ما هذا كلامه وهذه الأخبار كلها دالة على أنه إنما يسوغ للوالد أن يأخذ
من مال ولده إذا كان محتاجاً وأما مع عدم الحاجة فلا يجوز أن يتعرض له ومتى كان محتاجاً وقام الولد بما
يحتاج إليه فليس له أن يأخذ من ماله شيئاً فإن ورد في الأخبار ما يقتضي جواز تناوله من مال ولده مطلقاً
من غير تقييد ينبغي أن يحمل على هذا التقييد وفي السرائر والوالد ما دام الولد ينفق عليه مقدار ما يقوم
بأوده وسد خلته من الكسوة والطعام بالمعروف ليس للوالد أن يأخذ من ماله بعد ذلك شيئاً إلا
ويريد أن يتزوج به ولا يحج ولا لغير ذلك فإن لم يكن الوالد معسراً وكان مستغنياً عن مال ولده فكذا

له ان ياخذ شيئا من ماله على حال الا بالمعروف ولا غيره لان نفقة الوالد لا يجب على الولد عندنا الا مع الاعسار
فاما مع الاستغناء فلا يجب النفقة على ولده **والصورة الثانية** مثل الاولى الا انه يتصرف في مال ابنه
مع قصد الرد وبعبارة اخرى جواز الاقتراض من مال ولده وهذا لا يخلو اما ان يكون الولد صغيرا او كبيرا والاول
مما لا ينبغي التامل في جوازه في الجملة والظاهر انه على وفاق فلاحظ عبارات الاصحاب السالفة ولم يظهر الا انكار ابن
ادريس فانه تصدى لبيان المسئلة في موضعين من السرائر والموضوع في احدهما وان كان غير شامل لما نحن فيه
لانه اليتيم والكلام في تصرف الوالد في مال ولده لكنه في الموضع الاخر عممه قال في مباحث الزكوة في مقام
بيان من يجب الزكوة عليه ما هذا كلامه واما المجانين ومن ليس بكامل العقل فلا يجب في اموالهم شيء من الزكوة
على ما مضى شرحنا لذلك وحكم الاطفال حكم من ليس بعاقل من المجانين ومن ليس بكامل العقل فانه لا في اموالهم
الصامتة وغير الصامتة على ما اخترناه الزكوة فان اتجر متجر باموالهم نظرا لهم روي انه يستحب له ان يخرج من اموالهم
الزكوة وجاز له ان ياخذ من اموالهم ما يأكله قدر كفايته وان اتجر لنفسه دونهم وكان في الحال متمكنا من ضمان
ذلك المال كانت الزكوة عليه والربح له فان لم يكن متمكنا في الحال من مقدار ما يضمن به مال الطفل وتصرف
فيه لنفسه من غير وصية ولا ولاية لزمه ضمانه وكان الربح لليتيم ويخرج منه الزكوة هكذا اورده شيخنا ابو
جعفر في نهايته وهذا غير واضح ولا يجوز لمن اتجر في اموالهم ان ياخذ الربح سواء كان في الحال متمكنا من
مقدار ما يضمن به مال الطفل او لم يكن والربح في الحالين معا لليتيم ولا يجوز للولي والوصي ان يتصرف في
المال المذكور الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا الذي يقتضيه اصول
المذهب فلا يجوز العدول عنه بخبر واحد لا يوجب علما ولا عملا وانما اورده ايرادا لا اعتقادا انتهى كلامه
رفع مقامه ومقتضاه عدم جواز اقتراض الولي من مال الطفل مطلقا ولو كان ابا كما لا يخفى ويحتمل ان يكون مراده
غير الاب وكيف كان والحق جواز الاقتراض ويمكن التمسك في اثباته بالنصوص السالفة الدالة على
جواز اقتراض الوصي الملي من مال اليتيم بناء على ان تسلط الوصي وولايته انما هو من قبل الاب فتقتضي
جواز تصرف الوصي الملي واقتراضه يقتضي جواز اقتراض الوالد الملي بطريق اولى ولذا يمكن ان يدعى كل ما جاز للوصي
من التصرفات في الامور المتعلقة بالمولى عليه جاز للوالد ولا عكس ولهذا يثبت الولاية على النكاح للوالد
بخلاف الوصي وكذا النصوص الدالة على جواز تصرف الوالد جارية الولد بعد تقويمها على نفسه كقوله عليه السلام فان
كان للرجل ولد صغار لهم جارية فاحب ان يفتضها فليقومها على نفسه قيمة ثم ليصنع بها ما شاء ان شاء وطي
وان شاء باع وقوله عليه السلام في رجل كانت لجارية فاراد ان ينكحها قومها على نفسه ويعلن ذلك بناء على انه
اذا جاز التقويم استقرت القيمة في ذمة الوالد بعد فيكون دينا عليه الى ان يؤدي فاذا جاز ذلك جاز
غيره لعدم القول بالفصل بل بطريق اولى واما الثاني فيظهر من قوله عليه السلام واذا كان للرجل جارية فابوه
املك بها ان يقع عليها ما لم يمسها الابن الجواز ايضا للقطع بعدم ارادة ظاهره اي الوقوع على الجارية
من غير سبب مبيح بل الظاهر ان المراد جواز تقويمها على نفسه ثم الوقوع من غير افتقار الى الاستيذان
من الولد وقد عرفت ان القيمة بعد التقويم استقرت في الذمة فتكون دينا عليه ولما دل النص على الجواز
حال كبر الولد فلكون الرجل ظاهرا فيه وبدليل قوله عليه السلام ما لم يمسها الابن واما كونه حال الصغر فلان

وهكذا الحال في قوله عليه السلام في ذيل صحيحة محمد بن مسلم السالفة ولا ان يقع على جارية ابنه اذا لم يكن الابن وقع
عليها والحاصل عدم الجواز الا باذن الولد ولو بالفحوى او شاهد الحال للصحيح المروي في كتاب الديات من الكافي عن
زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يحل دم امرء مسلم ولا ماله الا بطيبة
نفسه وهو مروي هناك بسند اخر موثق ورواه شيخنا الصدوق في باب علة تحريم الدماء والاموال بغير حقها من ابواب
الحدود والديات من الفقيه بسند موثق ايضا وجه الدلالة ظاهر لوضوح عدم تعلق الاحكام بالاعيان فالظاهر
ان المراد حرمة التصرف في الاموال الا بطيبة الاذن من اربابها وعمومه يشمل ما نحن فيه وغيره هذا هو الظاهر من كلام
الاصحاب لانهم قصروا المقال في باب الزكوة في تصرف الولي وهو منتف فيما نحن فيه اذ المفروض حال كبر الولد
وعقله وايضا ذكروا في مباحث البيع انه لا بد في صحة البيع او لزومه من صدوره من المالك او من له الولاية
والجد من الاب والوصي عند عدمهما والحاكم عند عدمها والوكيل عن احدهم من غير استثناء ومقتضاه انه اذا
صدر البيع مثلا من الوالد في مال الولد العاقل من غير وكالة ولا اجازة حكم بفساده سواء كان المشتري هو او
غيره قال شيخ الطائفة في الاستبصار بعد ان اورد موثقة اسحق بن عمار وغيرها ما هذا لفظه وما تضمنه رواية
اسحق بن عمار من انه احل بالجارية ما لم يمسها الابن يحتمل شيئين احدهما ما لم يمسها وان كان صغيرا مولى عليه
لان [illegible] الابن وهو غير بالغ [illegible] على الاب [illegible] الوجه الاخر حملناه على البالغ بان يحمل على انه احلت ابنها
ان الاولى والافضل للولد ان [illegible] والاول وان لم يكن ذلك فرضا واجبا او سببا لتملك الجارية
وقد [illegible] ايضا فاما ما رواه الحسن بن محبوب قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اني كنت وهبت لابنة لي
جارية حيث زوجتها فلم تزل عندها وفي بيت زوجها حتى مات زوجها فرجعت الي هي والجارية فيحل لي
ان اطأ الجارية قال قومها قيمة عادلة واشهد على ذلك ثم ان شئت فطأها فالوجه في هذه الرواية ان نحملها
بعد ما [illegible] البنت لكنت يجري مجرى [illegible] فلانه يحرم الجارية على الاب في بعض الاوقات اذا وطئها
او نظر منها الى ما لا يحل لغيره النظر اليه لان ذلك [illegible] بل متى ما رضيت هي كان ذلك
جائزا انتهى كلامه رفع مقامه وهو صريح في ان تقويم الجارية الموجب لاباحة الوطي انما هو برضى من ابنتها
الكبيرة كالاجنبي **والثالثة** ان يكون الولد فقيرا محتاجا فيتصرف في مال الولد لقصد الحاجة من غير
[illegible] الرد بل مع نية عدمه وهذا لا يخلو اما ان لا يكون الولد [illegible] للانفاق عليه او يكون قابلا لكنه يخل به او
ينفقه بالقدر الواجب فالاقسام ثلثة **الاول** ان يكون الولد غير قابل للانفاق كان يكون صغيرا او الولد
غنيا والظاهر جواز تصرف الوالد حينئذ واكله بقدر قوته ولو مع استغنائه عن الرد بل مع نية عدمه [illegible]
في ذلك جملة النصوص السالفة كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابي حمزة الثمالي وموثقة ابن ابي يعفور وحسنة الحسين
بن ابي العلاء وغيرها وترك الاستفصال عن كون الولد صغيرا وغيره يفيد ثبوت الحكم في القسمين مضافا
الى التصريح بكون الولد صغيرا في موثقة علي بن جعفر في السؤال **والثاني** ان يكون الولد غنيا والولد
قابلا للانفاق لكنه يخل به والحكم فيه ايضا كالسابق ويدل عليه مضافا الى الاطلاق والعموم في اكثر النصوص السالفة
خصوص [illegible] في قوله عليه السلام اما اذا انفق عليه ولده باحسن النفقة فليس له ان ياخذ من ماله شيئا **والثالث**
مثله الا ان الولد يقوم بالانفاق بالمعروف [illegible] التصرف مع عدم قصد الرد واما مع قصد [illegible]

ثم قال يجوز للطائفة احله الله تعالى على الكرامة في النهاية والوالد ما دام الولد ينفق عليه مقدار ما يقوم باوده
وسد خلته من الكسوة والطعام بالمعروف فليس له ان ياخذ من ماله شيئا فان لم يكن الولد ممن ينفق وكان
الوالد مستغنيا عن ماله فلا يجوز له ايضا ان ياخذ من ماله شيئا على حال فان احتاج الى ذلك اخذ من ماله
قدر ما يحتاج اليه من غير اسراف بل على طريق القصد وقال العلامة في مباحث الحجر من التذكرة ليس للاب ان
ياخذ من مال ولده شيئا الا باذنه او قدر ما يجب له من النفقة اذا امتنع الولد من دفعها و[illegible] في ذلك
لا يجوز انتهى وهذا لا يدل على الجواز في الثاني والعدم في الثالث كما لا يخفى ويدل عليه قوله عليه السلام في صحيح ابن
سنان السالفة اما اذا انفق عليه ولده باحسن النفقة فليس له ان ياخذ من ماله شيئا وايضا ان غاية ما في
هذه النصوص السالفة الاكل قدر الحاجة حال الاضطرار فقوله عليه السلام بعد ان سئل ما يحل للرجل من
مال ولده قوته بغير سرف وقوله عليه السلام بعد السؤال عن الرجل ياكل من مال ولده لا الا ان يضطر اليه فياكل
انتفاء الاضطرار ولا فقط بعد قيام الولد بالانفاق وقوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم السالف لا كل منه بعد
تعقيب السؤال بهذا المقطع عن رجل لابيه قال فيحتاج الاب لو صح او اختصاص الاكل في مقام الجواب بعد شمول
السؤال له ولغيره يقتضي اختصاص الجواز فيه واما الاطلاق في موثقة ابن ابي يعفور في الرجل يكون لولده
مال فاحب ان ياخذ منه قلنا فلياخذ فانه محمول على قدر الحاجة لما ذكر لا سيما قوله عليه السلام اما اذا انفق
الى اخره وهل الاكل في الشعير الا دليل لا سيما الاول منها يتوقف على كون الوالد قائما باصلاح اموال الولد
وتحصيل النماء منه واصلاح نفسه وتربيته الظاهر العدم لاطلاق الادلة والنصوص السالفة الدالة على
ان الاكل قدر المعروف انما هي في تلك الصورة اما هو في البناء او مطلقا فلاحظها حتى يتبين لك الحال و
الرابعة في ان تصرف الوالد في مال الولد زيادة على قدر الحاجة مع قصد الرد وبعبارة اخرى لكنها
احق من الاول وهي اقتراض من ماله هل يتوقف على ملائته فلا يجوز الاقتراض مثلا حال انتفائها او لا
فيجوز له الاقتراض من ماله ولو مع عدمها المصرح به في كلام شيخنا الشهيد الثاني والمحقق الاردبيلي
هو الثاني كما عرفت بل قال الثاني كانه لا اختلاف فيه قال في المدارك واستثنى المتاخرون من الولي الذي
يعتبر ملائته الاب والجد فسوغوا لهما اقتراض مال الطفل مع العسر واليسر وهو مشكل اقول ان ما عزاه
الى المتاخرين من استثناء الاب والجد مما ذكر مخالف للواقع وان والمحقق الفاضل السيد الخراساني جمع
منعهما قال في الكفاية المنسوب الى المتاخرين الملائة والمستثنى هنا المتاخرون الاب والجد فجوزوا لهما اقتراض مال
الطفل مطلقا وفي الذخيرة واستثنى المتاخرون من الولي الذي يعتبر في جواز تصرفه ملائته الاب و
الجد فجوزوا لهما اقتراض مال الطفل مطلقا ثم هو وان كان مذكورا في حق الاب في كلام جماعة منهم كما علم
في جملة من كتبه وستقف على عبارته في اواخر المبحث والمحقق الثاني قال في تعليقاته على الكتاب ولهما
ترك الملائة في غير الاب ما للاب فانه يجوز له اقتراض مال ابنه وان كان معسرا وكذا ما جرى مجراه
الجد ومن وقال ايضا بعد ان عنون عبارة الكتاب وهي ومن اما ان لم يكن مليا ما لم يكن وليا كان ضامنا
ولليتيم الربح ما هذا لفظه ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على الاطلاق بل يجب ان يستثنى الاب فانه
اذا اقترض مال ابنه ملكه وان كان معسرا كما ذكرنا وفي تعليقاته على الارشاد وان كان الولي ابا لم يشترط ملائته

وان اكل الوالد من مال ولده الصغير فليس العوض
غير موقوف على اقدامه باصلاح مال الولد
الظاهر عدمه

في جواز الاقتراض

في جواز اقتراض مال الولد بخلاف من عداه واما الاستثناء في حق الجد ايضا فلم اعثر به الا في كلام
شيخنا الشهيد الثاني في المسالك والمولى المحقق الاردبيلي وقد سمعت عباراتهما والظاهر ان ذلك هو الذي حمل
السيد الشارح ومن وافقه على النسبة المذكورة وهي مخالفة للواقع وهذه الدعوى وان تتضح بما نحفظه
ما اوردناه من عباراتهم السالفة لكنا اعدناها هنا تنبيها لما لم ننبه عليه فيما سلف وتاكيدا للمطلب ومبالغة
للمقصد فنقول قال في المبسوط في مباحث الزكوة مال الطفل ومن ليس بعاقل على ضربين احدهما يجب فيه
الزكوة والاخر لا يجب فيه فالاول الغلات والمواشي فان حكم جميع ذلك حكم اموال البالغين على السواء
وقد مضى ذكره غير ان المتولي لاخراجها الوصي او الولي او من له ولاية على التصرف في اموالهم ولا يجوز لغيرهم
ذلك على حال والقسم الثاني الدنانير والدراهم فانه لا يتعلق بهما زكوة فان اتجر بهما لهم نظرا لهم استحب
له ان يخرج منه الزكوة كما قلناه في مال التجارة وجاز له ان ياخذ من الربح قدر ما يحتاج اليه بقدر الكفاية
وان اتجر لنفسه دونهم وكان في الحال متمكنا من ضمانه كانت الزكوة عليه والربح له وان لم يكن متمكنا في الحال
مما يضمن به مال الطفل وتصرف فيه لنفسه من غير وصية ولا ولاية لزمه ضمانه وكان الربح لليتيم ويخرج
منه الزكوة انتهى كلامه اعلى الله مقامه ولا ريب ان الطفل في اول كلامه شامل لليتيم وغيره ويؤيده قوله
المتولي لاخراجها الوصي او الولي الى اخره كما لا يخفى فنقول ان المراد من الولي فيه لو لم يكن منحصرا في الاب والجد
فلا شبهة في تناوله لهما ايضا فتحمله متجرا شامل الى الاب والجد والوصي وغيرهم كل في موضع فقد كون المراد
منه الاب والجد بكون الصغير في قوله وان اتجر لنفسه عائدا اليهما فيكون مقتضى الكلام اعتبار الملائة فيهما ايضا لا
وقوله وان لم يكن متمكنا الى اخره وان كان ظاهره منافيا له لكن قد اجرينا المقالة في جوابه فليلاحظ مضافا
الى شموله الوصي ايضا مع ان اعتبار الملائة فيه مما لم يتامل فيه احد وقال ايضا في مباحث تصرف الولي في
مال اليتيم من ولي مال اليتيم جاز له ان يتجر فيه للصبي نظرا له سواء كان ابا او جدا او وصيا او حاكما او
امين الحاكم ومنه يظهر المراد من الولي في عبارته السالفة وشمولها للاب والجد من قبله ثم لا يخفى ما في هذا الكلام
من المسامحة فان جعل العنوان اليتيم غير ملائم لذكر الاب بعده سواء كما لا يخفى وفي النهاية يجوز للفقيه
اموال اليتامى الذين كان لهم ولي او وصي قد اذن له في التصرف في اموالهم فمتى كان وليا يقوم بامرهم
بجمع اموالهم وسد خلاتهم وجمع غلاتهم وملاحظة مواشيهم جاز له ان ياخذ من اموالهم قدر كفايته وحاجته
من غير اسراف ولا تفريط ومتى اتجر الانسان بمال اليتيم نظرا لهم وشفقة عليهم فربح كان الربح لهم وان
خسر كان عليهم ويستحب له ان يخرج من جملته الزكوة ومتى اتجر به لنفسه وكان متمكنا من ضمان ذلك المال
وغرامته ان حدث به حادث جاز ذلك وكان المال قرضا عليه فان ربح كان له وان خسر كان عليه و
يلزمه في حصته الزكوة كما يلزمه لو كان المال له ندبا او استحبابا ومتى اتجر لنفسه بمالهم وليس بمتمكن في الحال
من مثله وضمانه كان ضامنا للمال فان ربح كان للايتام وان خسر كان عليه دونهم انتهى كلامه رفع مقامه
والمراد من الانسان في قوله ومتى اتجر الانسان الولي او الوصي لقوله في اول البحث لا يجوز التصرف في اموال
اليتامى الى اخره فقوله ومتى اتجر به لنفسه وكان متمكنا الى اخر كلامه يدل على اعتبار الملائة في مطلق الولي
وكان جدا والسبب في ذلك وان لم تكن شاملة للاب لكون المفروض فيها اليتامى لكن شمولها للجد حال لا ينبغي التامل

فيه مقتضاه اعتبار الملاءة فيه ايضا هذا كله في باب التصرف في اموال اليتامى واما كلامه في باب الزكوة
فشموله للولد ايضا مما لا يخفى على المتامل فيه حيث قال وحكم الاطفال حكم من ليس بعاقل من المجانين وغيرهم
فانه لا يجب في اموالهم الصامتة زكوة فان اتجر متجر باموالهم نظرا لهم يستحب له ان يخرج من اموالهم الزكوة الى
ان قال فان اتجر لنفسه دونهم وكان في الحال متمكنا من ضمان ذلك المال كانت الزكوة عليه والربح له الى
اخر كلامه السالف فكما ان قوله فان اتجر متجر باموالهم نظرا لهم شامل للاب ايضا من غير تامل فكذا عديله
اي قوله فان اتجر لنفسه دونهم الى اخره فلا لازم منه اعتبار الملاءة في الاب ايضا كما لا يخفى وفي الوسيلة
لا يجوز التصرف في مال اليتيم الا لاحد ثلثة اولها الولي وهو الجد ثم الوصي وهو الذي ينصبه ابوه ثم الحاكم
اذا لم يكن له جد ولا وصي وكانا غير ثقة الى ان قال فان اتجر بماله كان الربح لليتيم والخسران على المتصرف
ودلالته على اعتبار الملاءة في الجد مما لا يخفى على احد وفي الجامع ويتصرف في مال اليتيم جده لابيه ثم
الوصي فان لم يكونا او كانا خائنين فالحاكم وفيه ايضا يجوز لولي اليتيم المكتسب التجارة في ماله نظرا له فان
ربح فله وان وضع فعليه الى ان قال وان اقترض الولي وكان له ما يقضي لو تلف وفيه مصلحة لليتيم جاز وان
لم يكن له ما يقضي او لم يكن وليا فالربح لليتيم والخسران عليهما ودلالته ايضا على اعتبار الملاءة في الجد
ظاهرة وفي السرائر في موضعين منها قد سمعته وهو صريح في عدم جواز الاقتراض ولو مع ملاءة
الاب والجد وغيرهما فضلا عن الجواز في صورة عدم الملاءة وفي النافع لو اتجر في مال الطفل من اليه النظر
اخرجها استحبابا ولو ضمن الولي واتجر لنفسه كان الربح له ان كان مليا وعليه الزكوة استحبابا ولو لم يكن
مليا ولا وليا ضمن ولا زكوة والربح لليتيم وتقتضي تعليق استحقاق الولي للربح على كونه مليا انتفاؤه
عند انتفاء الملاءة سواء انتفى الامران معا او احدهما فعلى هذا لا بد ان يكون الواو في قوله ولا وليا
بمعنى او كما بيناه في كلام المبسوط والنهاية وكلامه في الكتب والمعتبر دليل عليه فلاحظ عبارتها
السالفة ولا يمكن حمل قوله ولو لم يكن مليا الى اخره على ظاهره والا لزم ان لا يكون الربح لليتيم فيما اذا كان
المتجر مليا ولم يكن وليا وهو خلاف الاجماع ثم اقول ان المتحصل مما ذكرناه هنا ثلثة اقوال الاول
ان جواز اقتراض الولي غير الاب مطلقا ولو كان جدا متوقف على كونه مليا وهو الظاهر من الوسيلة
والجامع وموضع من التذكرة والتحرير والقواعد والمنتهى والمحقق الثاني في جامع المقاصد وتعليقه
على الكتب والارشاد واما الاب فهم بين مصرح بعدم اعتبار الملاءة فيه وجواز اقتراضه حال العسر
كالعلامة في الكتب المذكورة وستقف على عبارته والمحقق الثاني فيما ذكر وساكت عنه
كالوسيلة والجامع والثاني مثله من غير استثناء الاب ايضا وهو الظاهر من المبسوط والنهاية
والكتب والمعتبر والنافع والارشاد وموضعين من نهاية الاحكام وموضع من التذكرة والتحرير
والقواعد والمنتهى والدروس والبيان وكريا ذكر جملة من العبارات لما فيهما من الخفاء والتنبيه على
بعض المؤهات وتركنا البواقي واكتفينا بالراد في السابق لعدم الاحتياج الى التكرار لما فيها من الظهور
بحيث لا يكاد يخفى على احد وهذا القول هو الظاهر من الشيخ ايضا حيث شنع المسئلة الى تمامه
اذا فقد الرابع ان يكون وليا غير ملي ويتجر لنفسه فان اشترى بالعين فالربح للطفل ولا زكوة

الاقوال ثلثة

مما الملي

هنا والمال مضمون والاطلاق يشمل الاب والجد ايضا كما لا يخفى والثالث اعتبار الملاءة في غير
الاب والجد واما هما فلا وهو مختار المسالك ومجمع الفائدة والبرهان ومن جميع ما ذكر تبين ان ما
صرح به السيد الشارح ومن وافقه من نسبة الاستثناء الى المتاخرين فغير مطابق للواقع واغرب منه
ادعاء نفي الخلاف من المحقق الاردبيلي نور الله مضجعه بقي الكلام في تحقيق الحال في المسئلة فنقول الحجة
للاول لنا اما على اعتبار الملاءة في الجد والوصي والحاكم فقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي
احسن ولا شبهة في ان الاقتراض مع انتفاء ما يتدارك به عند التلف لا حسن فيه فنقول هذا التصرف في
مال اليتيم ينتفي منه الحسن فيكون حراما اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللاية الشريفة والنصوص
المستفيضة منها الصحيح المروي في باب زكوة مال اليتيم من كتاب زكوة الكافي عن ابن ابي عمير عن
حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له في مال اليتيم عليه زكوة فقال اذا كان موضوعا فليس عليه
زكوة فاذا عملت به فانت له ضامن والربح لليتيم وجه الدلالة ان الحكم بضمان العامل دليل على ان
تصرفه انما هو لنفسه وتحكم عليه السلام بكون الربح لليتيم وهو اعم من ان يكون العامل جدا او غيره ومقتضاه
كون الربح له ولو كان المتصرف مليا خرج صورة الملاءة بالاجماع ولا دلالة عليه وبقي غيره مندرجا تحت
النص فتامل ومنها الصحيح المروي في باب التجارة في مال اليتيم من كتاب معيشة الكافي عن محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله عليه السلام في مال اليتيم قال العامل به ضامن ولليتيم الربح اذا لم يكن للعامل به مال وقال
ان عطب اداه وقد لا تنبه على الامر الذي من السابق ومنها الصحيح المروي في الباب عن ابن ابي عمير عن ربعي
بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال في رجل عنده مال اليتيم فقال ان كان محتاجا ليس له مال فلا يمس ماله وان هو
اتجر به فالربح لليتيم وهو ضامن ومنها ما رواه في كتاب الزكوة من التهذيب عن منصور الصيقل قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به قال فقال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال
وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن للمال رواه باسناده الى علي بن الحسن بن فضال وطريقه
اليه وان اشتمل على علي بن محمد بن الزبير القرشي لكن جهله غير مضر لكون الحديث ماخوذا من كتاب
علي بن الحسن بن فضال وذكر الطريق انما هو من جهة اتصال السند فالحديث لاعتضاده بالنصوص المعتبرة
معتبر وجهل عباس بن عامر الذي روى عنه علي بن الحسن غير مضر في هذه النصوص مع اعتبار سندها كالاية
الشريفة تقتضي ان استحقاق الربح للمتصرف في مال اليتيم يتوقف على كونه مليا ومقتضى الاطلاق في بعض
وترك الاستفصال في اخر عن كونه الجد وغيره ليفيد اشتراك الجد مع غيره في ذلك وهو المطلوب
الحكم باستثناء الجد منه يتوقف على مخصص وليس فليس واما عدم اعتبار الملاءة في الاب فجواز اقتراضه
من مال ولده الصغير مع عدمها فللنصوص الدالة على انه يجوز للوالد تقويم جارية ولده الصغير و
جعلها له ليطأها ويكون ثمنها على ذمته ولو لم يكن مليا كالصحيح المروي في كتاب المكاسب من التهذيب والاستبصار
عن عبد الله بن المغيرة عن ابن سنان قال سالته يعني ابا عبد الله عليه السلام ماذا يحل للوالد من مال ولده قال
ان قال عليه السلام فان كان للرجل ولد صغار لهم جارية فاحب ان يقتضها فليقومها على نفسه قيمة ثم
ليصنع بها ما شاء ان شاء وطئ وان شاء باع والصحيح المروي في الكتابين عن فضالة عن ابان عن اسحق

بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الوالد يحل له من مال ولده اذا احتاج اليه قال نعم وان كانت
له جارية فاراد ان ينكحها قومها على نفسه ويعلن ذلك وما رواه في باب الرجل يكون لولده الجارية يريد
ان يطأها من كتاب نكاح الكافي عن داود بن سرحان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يكون لبعض ولده
جارية وولده صغار فقال لا يصلح ان يطأها حتى يقومها قيمة عدل ثم يأخذها ويكون لولده عليه
ثمنها وليس في سنده من يتامل فيه الا سهل بن زياد وقد عرفت مرارا ان الامر فيه سهل والصحيح المروي
في الباب من الكافي عن ابي الصباح عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون لبعض ولده جارية وولده صغار
هل يصلح ان يطأها فقال يقومها قيمة عدل ثم يأخذها ويكون لولده عليه ثمنها والصحيح المروي في الباب من
الكتاب ايضا عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال قلت له الرجل يكون لابنه جارية
اله ان يطأها فقال يقومها على نفسه قيمة عدل ويشهد على نفسه بثمنها احب الي ووجه الاستدلال ظاهر لان
المدعى جواز تصرف الاب الفقير في مال ولده الصغير زائدا على قوت نفسه مع قصد الرد والنصوص المذكورة صريحة
في جواز اصل التصرف في جارية الولد وتقويمها على نفسه وحمل الخبر [illegible] ومعلوم انتفاء الفرق
بين الجارية وغيرها من العروض بل النقد ايضا لو لم يدع الاولوية والحاصل ان النصوص المذكورة صريحة في
جواز تقويم الوالد جارية ولده على نفسه فاذا ثبت ذلك فيها نقول وكذا في غيرها مما شاء كما في كونه قيميا لانه
العرفي لعامة فاذا ثبت ذلك في القيمي نقول بمثله في المثلي فمن الاول يتعين الفقه وفي الثاني [illegible]
فما تشكل [illegible] النصوص الدالة عليه ايضا الصحيح المروي في باب ما يجوز من الوقف والصدقة من الكافي عن
ابن ابي عمير عن عبد الرحمن قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يتصدق على ولده وهم صغار بالجارية
ثم تعجبه الجارية وهم صغار في عياله اترى ان يصيبها او يقومها قيمة عدل فيشهد بثمنها عليه ام يدع ذلك
كله فلا يتعرض لشيء منه قال يقومها قيمة عدل ويحتسب بثمنها لهم على نفسه ثم يمسها واما جوازه مع فقر الوالد
وعدم غناه فلا خلاف والا في الاخير مثلا وان كان مطلقا لكنه مقيد بما اذا كان صغيرا لما قدمنا كما هو
المصرح به في جملة من النصوص المذكورة اما في السؤال او في كلامه عليه السلام وكلاهما يصلح للتمسك في لزوم
التقييد اما الثاني فلمفهوم الشرط واما الاول فلان الظاهر من تخصيص السؤال بالصغار اعتقاد السائل
عدم الجواز في جارية الولد الكبير وتقريره عليه السلام عليه وفيه تامل فتامل ويدل عليه ايضا ما رواه الثقة
الجليل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام
عن الرجل يأخذ من مال ولده قال لا الا باذنه او يضطر فيأكل بالمعروف او يستقرض منه حتى يعطيه
اذا ايسر لا يصلح للولدان يأخذ من مال والده الا باذنه والدلالة واضحة [illegible] قوله عليه السلام او يستقرض
منه الى قوله اذا ايسر صريح في جواز الاقتراض من مال الولد مع العسر ويمكن ان يتمسك في اثبات المرام
بصحيح محمد بن مسلم وموثق ابن ابي يعفور السابقين في الاول قال سألته عن رجل لابنه مال فيحتاج
الاب قال ياكل منه فاما الام فلا تاكل منه الا قرضا على نفسها وفي الثاني في الرجل يكون لولده مال
فاحب ان يأخذ منه قال فليأخذ فان كانت امه حية فما احب ان تأخذ منه شيئا الا قرضا على نفسها
وجه الدلالة ان تجويز الاكل في الاول والاخذ في الثاني للوالد ظاهر انما هو حال احتياجه اما

الاول

الاول فظاهر واما الثاني فلما قدمناه فمقتضى الشيخ جواز اقتراض الام من مال الولد حال فقرها واحتياجها
فاذا ثبت ذلك في الام مع انتفاء الولاية لها فثبوته في الوالد الولي بطريق اولى ويمكن المناقشة في الحاق
الاب بها اما في الثالث فلوضوح انه لا ينفق من مال الولد على الوالد حال احتياجه كذا ذكره [illegible] من الوالد
فالفرق في الحديث بينهما دليل على ان المراد حال عدم حاجة الام فمقتضاه جواز اقتراض الام من مال ولدها
حال انتفاء الحاجة فلا يمكن التمسك بها في جواز الاقتراض للاب حال الحاجة كما لا يخفى على ذي فطنة و
دراية ويمكن الجواب عنه بانه لا شبهة في ان مقتضى سوق الحديثين كون الاب والام في حالة واحدة و
لما علمت تلك الحالة بالاضافة الى الاب علمت بالاضافة الى الام ايضا وما ذكره غير صالح للصرف عما يقتضيه
الظاهر لجواز ان يكون انهما مع اشتراكهما في ثبوت حق النفقة لهما في مال الولد يفترقان في ان الوالد يجوز
له الاكل بقدر ما له قدر الحاجة في نفسه ولو مع عدم اطلاع الولد وعدم التوصل الى الحاكم اما في حال صغر الولد
فلانه ليس عليه حق يسوغ له اخراج الحق الذي جعل الله تعالى له في ماله [illegible] وانفاقه على نفسه ويدل عليه مضافا
الى عموم الولاية قوله عليه السلام في الموثق المتقدم [illegible] سئل ابو جعفر عليه السلام الرجل من مال ابنه وهو صغير قال نعم يحج منه
وينفق منه الحديث والنقد [illegible] على نفسه من مال ابنه واما في حال كبره مع امتناعه عن انفاقه فلظهور
قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان السابقة اذا انفق عليه ولده باحسن النفقة فليس له ان يأخذ من
ماله شيئا واما في الوالدة فلما لم يثبت في حقها ما ذكرناه من الولاية على الصغير فظاهر واما الاستقلال في
الاخذ قدر الحاجة من مال ولدها الكبير فلانتفاء ما يدل عليه وغاية ما هناك بعد تسليم ثبوت حق
النفقة لها في مال الولد وهو غير مستلزم لذلك لامكان التوصل الى الولي حال صغر الولد والحاكم حال
كبره وعدم انفاقه لم يجوز لها الاكل من مال ولدها في نفسها وجوز لها الاقتراض منه [illegible] قال
العلامة في التحرير يحرم على الام اخذ شيء من مال ولدها صغيرا كان او كبيرا وكذا الولد لا يجوز له ان
يأخذ من مال والده شيئا فلو كانت معسرة وهو موسر اجبر على نفقتها على ما يأتي وهل لها ان تقترض
من مال الولد جوز الشيخ ومنع ابن ادريس وعندي فيه توقف ويقطع بعدم جوازه في القواعد ولا وجه
له بعد دلالة الرواية الصحيحة وغيرها عليه هذا كله بعد تسليم حق النفقة للوالدة في مال ولدها
مطلقا ولو كان صغيرا وهو ممنوع لانتفاء الدلالة عليه كما ستقف عليه بخلاف الوالد لصراحة بعض
النصوص في ذلك كظاهر جملة منها فعلى هذا يمكن ان يدعى ان ما اشتمل على التفرقة بين الوالد والوالدة
من عدم جواز اخذها من مال الولد الا قرضا بخلاف الوالد يكون الولد فيه محمولا على كونه صغيرا او
مقتضاه عدم جواز اخذ الوالدة من مال ولدها الصغير الا قرضا ولو حال الفقر والحاجة لعدم حق النفقة
لها فلا يصح التمسك فيما نحن فيه اي في جواز اقتراض الاب من مال ولده الصغير الا على قدر الحاجة حال
عسره كما لا يخفى على المتامل فالمحتاج في الجواب عن الاستدلال ان يقال ان غاية ما يستفاد من ذلك
جواز اقتراض الام حين الحاجة من مال ولدها قدر الكفاية نفقتها لا مطلقا لكونه المستفاد من قوله
عليه السلام واما الام فلا تاكل الا قرضا على نفسها وهذا القدر هو الذي كان الوالد مستقلا في اخذه
من مال ولده من غير قرض على نفسه كما عرفت فلا يمكن التمسك به في تجويز قرض الوالد من مال الولد مع

الملاءة اذا جاء على المقدار المذكور كما هو المطلوب ولعل الثاني فلان الاستدلال بها انما يتم اذا كان الضمير
في قوله عليه السلام يستقرض منه عائدا الى المال وهو ممنوع لجواز عوده الى الابن ويؤيده قوله عليه السلام مقدما عليه
الا باذنه ومؤخرا عنه حتى يعطيه لكون الضمير فيهما عائدا الى الابن اما الاول فظاهر واما الثاني فلما قرر في
محله من انه اذا كان الفعل ذا مفعولين يقدم ما كان فاعلا في المعنى ويؤخر ما كان مفعولا وانه اذا كان الحكم دائرا بين
احدهما وتردد بين كونه الاول او الثاني كون الثاني اولى والمقدم به فيما نحن فيه حتى يعطي الابن الملاءة
قرضا اذا ايسر والحاصل ان الظاهر مما ذكر ان ارجاع الضمير في منه الى الابن اولى من ارجاعه الى المال
لما تقدم عليه وتأخر عنه فيكون الابن فيه محمولا على الكبير فلا يصح التمسك به فيما نحن بصدده وعلى فرض التنزل
عن دعوى الظهور فلا اقل من الاحتمال فلا يصلح للتمسك في مقام الاستدلال كما لا يخفى على اولي التأمل والانصاف
واما في الاول فلما مر مرارا من ان المطلقات انما يصح التمسك بها في اثبات الحكم المعلق بها في جميع افرادها
اذا لم تكن مسوقة في مقام اثبات اصل الحكم في الجملة واما اذا كانت كذلك فلا كما في قوله تعالى كلوا
مما امسكن لكم فلا يمكن التمسك به في جواز الاكل ولو مع عدم غسل محل الامساك وما نحن فيه يمكن ان
يدعى انه من هذا القبيل اذ الظاهر ان المراد منها انهم عليهم السلام في مقام التنبيه على امكان تقويم الاب جارية
ولده الصغير على نفسه وجعل ثمنها له في ذمته واما ان المراد منها تجويزه في جميع احوال الاب حتى في
حال فقره وعدم تمكنه من اداء ثمنها فغير معلوم فلا يمكن التمسك بها في اثبات العموم والحاصل ان الحكم
المذكور لما كان مخالفا للاصل والاعتبار لو صح ان فتح هذا الباب مع فقر الوالد ربما يفضي الى صرفه
جميع مال الولد الصغير مع عدم تمكنه من رده حتى اذا بلغ الولد الحلم لم يبق له شيء من ماله مع كثرته
ويبقى محتاجا في العاقبة ولم يجز له مطالبته لعسر الوالد وذلك جرأة عظيمة منافية لما يناسب العقول
القاصرة لا بد الحكم بتسويغه من دلالة ظاهرة وهي غير معلومة لما عرفت ويمكن الجواب عن هذا الاشكال
بان ذلك انما يتوجه بالاضافة الى بعض النصوص المذكورة واما بالاضافة الى الجملة فلا لتركه الاستفصال
عليه السلام بين كون الرجل المذكور في السؤال غنيا وغيره وهو دليل ثبوت الحكم فيهما قال شيخ الطائفة
في مباحث الوكالة من المبسوط جملة من يبيع مال غيره ستة انفس الاب والجد ووصيهما والحاكم
وامين الحاكم والوكيل ولا يصح لاحد منهم ان يبيع المال الذي في يده من نفسه الا اثنين الاب والجد
ولا يصح لغيرهما لانه لا دليل على ذلك وبيعهما يصح لاجماع الفرقة على انه يجوز للاب ان يقوم جارية
ابنه الصغير على نفسه ويطأها بعد ذلك انتهى كلامه رفع مقامه وبمثله قال في الخلاف مع دعوى الاجماع
على الحكم المذكور فيه وهو انما يقتضي جواز بيع الاب لا الجد كما لا يخفى قال في التذكرة لا يجوز للرجل ان
يأخذ من مال ولده البالغ شيئا الا باذنه الا مع خوف التلف ان كان غنيا او كان الولد ينفق عليه لا
عصمة مال الغير ولو كان الولد صغيرا او مجنونا قال الاقرب للاب قبله الاقتراض مع العسر واليسر ويجوز له
ان يشتري من مال ولده الصغير لنفسه بثمن المثل ويكون موجبا قابلا وان يقوم جاريته عليه ويطأها
بحجة انتهى كلامه وفي المنتهى ولو كان الاب معسرا وله اولاد موسرون بالغين اجبروا على الانفاق عليه
ما يأتي سواء كان الولد واحدا او اكثر بالسوية فان كان احدهم معسرا سقط الانفاق عنه ووجبت

نفقته على الموسرين منهم اذا ثبت هذا فان امتنع من الانفاق وتعذر الاجبار بان لا يكن هناك حاكم جبر على
ذلك جاز له ان يأخذ من ماله قدر كفايته بالمعروف وقد بيناه واذا اتى بما به لم يجز له ان يتعرض لشيء من اموال
الاولاد الا باذنهم سواء اخذ قرضا او غير قرض لان الاصل عصمة مال الغير وتحريمه بغير رضاه وان كانوا صغارا او
كانوا موسرين فانفق الحاكم من مالهم عليه او اخذ هو منه قدر كفايته مع الحاجة والاعسار وان كان موسرا
لم يجز له ان ينفق من مالهم شيئا الا على سبيل القرض وله ان يقترض من مال ولده الصغير لانه الولي عليه
ومنع ابن ادريس من ذلك انتهى كلامه ومقتضى ما ذكره جواز الاقتراض في حال اليسر والعسر وفي التحرير
يجوز على الاب ان يأخذ من مال ولده البالغ مع حاجته او انفاق الولد عليه القدر الواجب ولو كان الولد صغيرا
جاز للاب ان يأخذ ماله قرضا عليه مع يساره او اعساره ومنع ابن ادريس من الاقتراض له ان قال ويجوز ان
يشتري من مال ولده الصغير بالثمن العدل ويبيع عليه كذلك ولو كان لولده جارية لم يكن للاب وطؤها ولا مسها
لشهوة قال الشيخ يجوز للاب تقويمها عليه ووطؤها وقوى في الاستبصار بالصغير وهو جيد انتهى وقد عرفت
استفاضة النصوص في ذلك واشتمال اكثرها بالولد الصغير ورجوع الاطلاق في بعضها اليه ايضا والظاهر
انه مراد الشيخ حيث اطلق وفي القواعد يحرم على الرجل ان يأخذ من مال ولده البالغ شيئا الا باذنه الا مع
الضرورة المخوف معها التلف مع عدم انفاقه او انفاق ولده عليه ولو كان صغيرا او مجنونا قال الاقرب له قبله الاقتراض
مع العسر واليسر ويجوز له ان يشتري من مال ولده الصغير لنفسه بثمن المثل ويكون موجبا وقابلا وان يقوم
جاريته عليه ويطأها وفي جامع المقاصد لتبيان عنوان كلام القواعد ولو انه احدهما ضمن والربح لليتيم
ليستثنى من ذلك الاب وان كان معسرا هذا كله في الكلام في الاب فالجد فالصور المذكورة اتية فيه
ايضا والكلام فيه وان يظهر مما ذكر لكنا نتعرض اليها بعنوان الاجمال لئلا يذهل عنه بعض الاذهان
فنقول انه اما غني او فقير وعلى التقديرين اما يتصرف في مال السبط لنفسه مع عزم الرد او عدمه وعلى التقادير
اما يكون ذلك مع صغر السبط او كبره واما تصرفه في حال الاغناء مع عدم نية الرد فغير جائز اصلا سواء
كان مع صغره او كبره واما مع عزم الرد اي الاقتراض منه فكذلك مع كبره وعدم الاذن واما مع صغره
فالظاهر ان الجواز مما لا اشكال فيه بل الظاهر انتفاء الخلاف الا من ابن ادريس كما علمت مما سلف والمستند
عموم النصوص السالفة منطوقا في بعضها ومعنى في اخر واما في حالة الفقر فعدم جواز الاقتراض مع كبر
السبط عند عدم اذنه مما لا ينبغي التامل فيه واما مع صغره فقد عرفت ان الامر ايضا كذلك خلافا للمحكي
به في المسالك ويجيء القائل والبرهان واما النسبة الى فاضل المتأخرين كما في كلام السيد الشارح قدس
سره وانقه فقد عرفت مما فصلناه انها مخالفة للواقع والاستثناء انما وقع في كلام جماعة منهم بلفظ الاب او الوالد
والولد وعدم انصراف اطلاقهما الى الجد مما لا ينبغي التامل فيه وكذا الولد بالاضافة الى الولد قال العلامة في
كتاب الوقف من التذكرة لو وقف على اولاده انصرف الى اولاده لصلبه ولم يدخل معهم اولاد الاولاد
وقيل بل يشترك الجميع والاول اظهر انتهى كلامه وفي الخلاف في مباحث النكاح عند البحث عن المحرمات
بالمصاهرة ولا فرق بين الاب الحقيقي والمجازي وكذا في طرف الولد فيحرم على الولد منكوحة الجد لابيه او لامه
وان علا وعلى الاب منكوحة ابن ابنه وابن بنته وان نزل وفيه ايضا عند البحث عن المحرمات بالنسب

بالنسب صيغة الام حقيقة ومجازا فالحقيقة الوالد والمجاز اجدادنا وان علون واما مع عدم تيسر الرد هذه
الجملة بالاضافة الى ما زاد عن قدر الحاجة مما لا ينبغي التأمل فيه ايضا واما بالاضافة الى هذا المقدار اي مقدار
القوت من غير سرف فمقتضى قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الاية عدم جوازه في الجملة كقوله عليه السلام في صحيحة ابي
السالفة ان كان محتاجا فليس له مال فلا يحبس ماله وكذا قوله عليه السلام في رواية البزنطي السابقة فان كان من
نيته ان لا يرد دراهم فهو بالمنزل الذي قال الله عز وجل ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما مضافا الى اصالة
عدم جواز التصرف في مال الغير ولا يمكن التمسك في تجويزه بالنصوص السالفة سواء كان صحيح كبيره ولا الولد او صغيره
لكونها باسرها مشتملة اما على لفظ الاب او الوالد او الرجل في مال ولده وقد عرفت عدم انصراف اطلاقها الى الجد
اما بالاضافة الى الولد الكبير فلعدم القائل بالاتفاق فلما عرفت من ان المستند في جواز اكل الوالد هو كلمة
في صحيحة عبد الله بن سنان السالفة حيث سأل ابا عبد الله عليه السلام ماذا يحل للوالد من مال ولده قال اما اذا انفق
عليه ولده فليس له ان يأخذ من ماله شيئا والمتبادر من لفظ الوالد والولد هو ما كان من غير واسطة كما لا يخفى
ولذا يصح السلب عن كل من اللفظين كما اذا سئل ان هذا والدك فيقول ليس والدي بل هو جدي وهكذا
الحال ليس هذا ولدي بل ولد ولدي واما بالاضافة الى الولد الصغير فلان المستند في الجواز صحيحة محمد بن مسلم
السالفة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل لابنه مال فيحتاج اليه الاب قال يأكل منه وغيرها مما سلف
والامر في الاضافات وعدمه كما علمت والحاصل ان الوالد الفقير اذا لم اجد ولده الكبير المتمكن من الانفاق
عليه بانفاقه يجوز له الاخذ مع عدم قدرته وكذا يجوز له الاخذ من مال ولده الصغير قدر قوته لدلالة النصوص
السالفة عليه اما الجد فلم يظهر من النصوص المذكورة ان حكمه كذلك ومعلوم ان الحكم باشتراكه مع الوالد
لا يمكن الا بدليل يدل عليه وهو اما النصوص المذكورة وقد عرفت الحال فيها او دلالة الاتفاق فلا بد من التتبع فيهما
لينكشف حقيقة الحال فنقول هي نصوص مستفيضة **منها** الموثق المروي في باب تفضيل القرابة في الزكوة من
كتاب الزكوة من الكافي عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال قلت له لي قرابة انفق على بعضهم الى ان قال
قلت فمن ذا الذي يلزمني من ذوي قرابتي حتى لا احتسب الزكوة عليهم فقال ابوك وامك قلت ابي و
امي قال الوالدان والولد **ومنها** الصحيح المروي في الباب المذكور عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله
عليه السلام قال خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا الاب والام والولد والمملوك والمرأة وذلك انهم عياله لازمون
له **ومنها** ما رواه في الباب عن زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الزكوة يعطى منها الاخ والاخت
والعم والعمة والخال والخالة ولا يعطى الجد والجدة **ومنها** الصحيح المروي في باب من يلزم نفقته من الكتاب
المذكور من الكافي عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له من الذي اجبر عليه وتلزمني نفقته قال
الوالدان والولد والزوجة **ومنها** ما رواه في الباب ايضا عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له من يلزم الرجل من قرابته ممن ينفق عليه قال الوالدان والولد والزوجة **ومنها** الصحيح المروي في
الفقيه في باب الحكم باجبار الرجل على نفقة اقربائه عن جميل عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت
له من الذي اجبر على نفقته قال الوالدان والولد والزوجة والوارث الصغير **ومنها** الصحيح المروي في
باب حق المرأة على الزوج من كتاب نكاح الكافي عن جميل بن دراج قال لا يجبر الرجل الا على نفقة الابوين

والولد

والولد قال ابن ابي عمير قلت لجميل والمرأة قال قد روى عن عنبسة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كساها ما
يواري عورتها واطعمها ما يقيم صلبها اقامت معه والا طلقها ورواه شيخ الطائفة في كتاب المكاسب من التهذيب
باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال لا يجبر
الرجل الا على نفقة الابوين والولد قال قلت لجميل فالمرأة قال قد روى اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال اذا
كساها ما يواري عورتها واطعمها ما يقيم صلبها اقامت معه والا طلقها قال قلت لجميل فهل يجبر على نفقة
الاخت قال ان اجبر على نفقة الاخت كان ذلك خلاف الرواية ورواه في الاستبصار ايضا في باب
من يجبر الرجل على نفقته باسناده عن جعفر بن محمد بن قولويه عن جعفر بن محمد عن عبيد الله بن نهيك عن ابن
ابي عمير عن علي عن جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام الى آخر الحديث ورواه في كتاب القضايا والاحكام
ايضا بالسند المذكور في الاستبصار ثم رواه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابي عمير عن جميل ولم اجده في الكافي بهذا السند ثم رواه في الباب المذكور من كتاب نكاح الكافي عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل وفي الكتب المنقول عنها من اختلاف فلاحظ الموضعين حتى يتضح
لك الحال **ومنها** الخبر المروي في باب من الزيادات في القضايا والاحكام من التهذيب عن حريز عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قلت من الذي اجبر عليه وتلزمني نفقته قال الوالدان والولد والزوجة اذا علمت ذلك فاعلم
ان التمسك بهذه النصوص في اثبات المدعى ايضا غير صحيح لان غاية ما يعلم منها وجوب الانفاق على الوالدين
وقد عرفت ان المتبادر من هذا اللفظ غير الجد والظاهر ان الوجه لذلك ما تم بيانه من باب النكاح في وجوب
نفقة الاجداد كالشافعي وان قضى بعدم بالوجوب وعلى تقدير الاغماض عنه لعل قوله عليه السلام في خبر زيد الشحام
ولا يعطى الجد والجدة بعد قوله عليه السلام يعطى منها الاخ والاخت والعم والعمة والخال والخالة بناء على ان الظاهر ان
الوجه في منع اعطائهما الزكوة لكونهما ممن يجب نفقته نقول ان غاية ما يستفاد من النصوص المذكورة ان
المأمور بالانفاق هو من اجتمع شرائط التكليف فاجمل النظر فيها حتى يتبين لك حقيقة الحال فلا يمكن
التمسك بها في اثبات حق النفقة للجد مثلا في مال الولد مطلقا ولو كان صغيرا حتى يحكم بجواز اخذه في النفس
من ماله حال صغره كما لا يخفى واما كلمات الاصحاب نور الله مضاجعهم فلم نظفر بهذا ذلك ايضا قال شيخنا
الصدوق في اماليه في مقام ذكر الامور التي ذكر انها من دين الامامية ما هذا لفظه ولا يجوز دفع الزكوة
الا الى اهل الولاية ولا يعطى من اهل الولاية الابوان والولد والزوج والزوجة والمملوك وكل من يجبر الرجل
على نفقته انتهى وبمثله قال شيخ المفيد ولعل المراد من الشيخ الذي ذكره في الاخر الاجداد والجدات والاحفاد
ولا يخفى ما في ذكر الزوج في هذا المقام من المسامحة ولعله من طغيان القلم جرى به لمناسبة الزوجة
وقال شيخنا العميد نور الله ضريحه روحه السعيد في المقنعة يحرم الزكوة على الاب والام والابن والبنت والزوج
والجد والجدة والمملوك لان هؤلاء جميعا ما يجب الانسان على نفقتهم عند اضطرارهم اليها فلا يحل ذلك
لهم اخذ منه الزكوة وفي المبسوط من يجب على نفقته لا يجوز ان يعطيه الصدقة الواجبة ومن لا يجب جاز
ان يعطيه ومن يجب على نفقته من كان من عمود الولادة من الاباء والامهات وان علوا والاولاد وان
نزلوا سواء كانوا اولاد بنين او اولاد بنات وفيه ايضا ان كان الاب فقيرا لم يحل من اموال ابنه بكونه

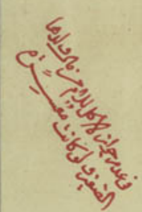
زمنا او صحيحا فان كان زمنا فنفقته على ولده وان كان صحيحا فهل فيه قولان احدهما نفقته على ولده وهو
الاقوى لعموم الاخبار والثاني لا يجب عليه نفقته الى ان قال ومن قلنا يجب قال كل من وقع عليه اسم الاب
حقيقة او مجازا فانه يجب عليه نفقته فيدخل في ذلك الاب والجد وان علا فاذا اجتمع اب وجد او ابوان
وابو اب كان الاقرب اولى فان اشتبه حاله فعليه نفقتهما والا فالاقرب اولى فان اجتمع ابو اب وابو ام
فهما على درجة واحدة ولكن احدهما عصبة فان اشتبه فعليه نفقتهما والا فالعصبة اولى وفي الخلاف
يجب على الوالد نفقة الولد ان كان موسرا وان لم يكن او كان وهو معسر فعلى جده فان لم يكن او كان وهو معسر
فعلى اب الجد وعلى هذا ابدا وبه قال ابو حنيفة والشافعي وقال مالك النفقة على ابيه فان لم يكن او كان وهو معسر
لم يجب على جده لان النسب قد انقطع دليلنا كل ظاهر ورد في وجوب النفقة على الوالد يتناول هذا الموضع
لان ولد الولد يسمى ولدا والجد يسمى ابا يدل على ذلك قوله تعالى يا بني ادم فاحسانا بالنسبة الى الجد الاعلى وقال
تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال تعالى واتبعت ملة ابائي ابراهيم واسحق ويعقوب فسماهم ابا وقال النبي صلى الله
عليه وآله للحسن ولدي هذا سيد يصلح الله به بين الفئتين فاذا ثبت الاسم فقد قال النبي صلى الله عليه وآله انفق
على ولدك وذلك عام واخبارنا في ذلك كثيرة جدا وفيه اذا لم يكن اب ولا جد او كانا وهما معسران فنفقته
على امه وبه قال ابو حنيفة والشافعي وقال مالك لا يجب على الام الانفاق لقوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن
اجورهن فكان الخطاب متوجها الى الاباء وقال ابو يوسف ومحمد عليها ان تنفق لكن تتحملها عن الاب فاذا
ايسر بها رجعت عليه بالنفقة دليلنا عموم الاخبار التي وردت في وجوب النفقة على الولد ويدخل في
ذلك الاباء والامهات وانا قدمنا الاباء بدليل الاجماع واما الخطاب في الاية فانما توجه الى الاب
المطلق القادر عليها بدليل انه امره ثانيا بالاجرة ولا يامر بذلك الا وهو مطلق قادر عليها وفيه ايضا يجب
النفقة على الاب والجد معا وبه قال الشافعي وابو حنيفة وقال مالك لا يجب النفقة على الجد كما لا يجب النفقة
عليه دليلنا اجماع الفرقة وفيه ايضا يجب ان ينفق على امه وامهاتها وان علون وبه قال ابو حنيفة والشافعي
وقال مالك لا يجب عليه ان ينفق على امه دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وفيه الولد الصغير اذا كان
معسرا فطرته على والده وبه قال ابو حنيفة والشافعي غير ان ابا حنيفة قال يجب عليه فطرته لان له عليه ولاية
وعندنا انه يلزمه لانه في عياله وهذا داخل تحت العموم الى ان قال اذا كان الولد صغيرا موسرا لزم اباه نفقته
وفطرته وبه قال محمد بن الحسن وقال ابو حنيفة ومالك وابو يوسف نفقته وفطرته من مال نفسه قال
دليلنا كل خبر روي في انه يجب الفطرة على الرجل يخرجها عن نفسه وعن ولده يتناول هذا فعلى من خصصه الدلالة
وفيه ولد الولد ان كان صغيرا موسرا كان او معسرا مثل ولد الصلب على ما مضى القول فيه وفيه الوالد اذا
كان معسرا فنفقته وفطرته على ولده الى ان قال دليلنا عموم الاخبار التي وردت في ان الانسان يجب
عليه نفقة الوالدين والولد يتناول هذا الموضع لانها على عمومها وفي النهاية ولا يجوز ان يعطي الانسان
زكوته لمن تلزمه النفقة عليه مثل الوالدين والولد والجد والجدة والزوجة والمملوك وفيه في موضع
اخر يجبر الرجل على نفقة ولده ووالديه وجده وجدته وزوجته ولا يجبر على نفقة احد غيرهم سمعناه
وان كانوا من ذوي ارحامه وفي السرائر في بيان الشرائط المعتبرة في مستحق الزكوة ما هذا لفظه ولا يكون

ممن يجبر المعطي

ممن يجبر المعطي على نفقته وهم العمودان الاباء وان علوا والابناء وان سفلوا وفي كتاب النكاح من الكتاب
يجب النفقة على الابوين والاولاد اجماعا وفي وجوب الانفاق على اباء الابوين وامهاتهم تردد والاظهر الوجوب
الى ان قال وينفق على ولده واولاده وهم الابناء اولاد وفي النافع فالنفقة على الابوين والاولاد لازمة وفيمن علا
من الاباء والامهات تردد واشبهه اللزوم وفي الجامع يجب النفقة على الوالدين وان علوا والولد وان سفلوا
بشرط فقرهم وعجزهم وعدم تمكنهم من الكسب فان فاتت لم تقض وان لم ينفق وهو موسر اجبر على ذلك
وفي التحرير انما يجب الانفاق بالقرابة على الولد وان نزل ذكرا كان او انثى وعلى الاب وان علا والام وان علت
وفيه نفقة الاقارب تجب على طريق المواساة لسد الخلة فلو امتنع الموسر من الانفاق جاز لمن يجب له النفقة
منهم اخذ ما يحتاج اليه من ماله ان لم يتمكن من الحاكم ولو تمكن منه دفع امره اليه وفي القواعد يجب على الوالد نفقة
ولده ذكرا كان او انثى وولد ولده وان نزلوا وعلى الولد نفقة ابويه واجداده لاب او ام وان علوا
وفي نهاية الاحكام في مقام بيان الشروط المعتبرة في مستحق الزكوة ما هذا لفظه الثالث ان لا تكون ممن يجب
على المالك نفقته كالابوين وان علوا والاولاد وان نزلوا والزوجة والمملوك وفي التذكرة الشرط الرابع ان لا يكون
الاخذ ممن يجب نفقته عليه فلا يجوز له ان يعطي احدا من والديه وان بعدوا كاباء الابوين وامهاتهما وابوي الاب
وام وابوي اب الام وامها وهكذا ما علوا من يرث ومن لا يرث ولا ولده احدا من اولاده وان نزلوا من اولاد
البنين والبنات واولاد اولادهم الوارث وغيره وفي تمهيد الوصف الثاني ان لا يكون ممن يجب نفقته
عليه وقد منع الانفاق على وجوب الانفاق على الوالدين وان علوا والاولاد وان نزلوا هذه جملة من
عباراتهم وكلها مشتركة في انه يجب على الولد انفاق والديه واولاده ولا شبهة في ان الوجوب من احكام
التكليف فلا يكون موضوعا الا من استجمع شرائط التكليف فلا يمكن التمسك بها في اثبات النفقة
في ماله الى حال صغره والحاصل ان الحكم بثبوت حق النفقة للجد الفقير في مال السبط الصغير لا
يكون الا مستندا وهو اما النصوص او كلمات الاصحاب وكلاهما غير صحيح لما عرفت فلا يبيع الجد الفقير الا كل
في ماله ولو فقد رقبته واما السبط الكبير فالامر فيه هين نظرا الى اكثر النصوص وان كان كذلك لكن الظاهر من
كلمات الاصحاب اتفاقهم على ذلك مضافا الى ما عرفت من التصريح بعدم جواز اعطاء الزكوة للجد والجدة
الظاهر منه ان ذلك انما هو لكونهما من واجبي النفقة المزكي فذلكة ما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
هو ان يقال ان الولد اما كبير او صغير وفي الاول الحكم بثبوت حق النفقة في ماله لوالده وامه وجده وجدته
حال فقرهم من غير تفرقة في اصل النفقة الا ان الفرق بينهم هو انه في صورة اخلال الولد بالنفقة
يجوز للوالد الاخذ من غير افتقار الى الحاكم ولو مع التمكن منه لما عرفت بخلاف الجد والام لانتفاء
الدليل عليه وفي الثاني وان كان الامر بالاضافة الى الوالد ايضا كذلك قال في التحرير يجوز للاب
المعسر ان يتناول من مال ولده الصغير والبالغ مع الامتناع من الانفاق عليه وفي
جامع المقاصد لا فرق بين كون الولد صغيرا او كبيرا لكن الاب في الكبير حيث ... مع امتناعه يستقل
بالاخذ لكن الامر في الجد والام مشكل مخالف له اما الجد فقد عرفت الحال فيه حاصله انا لم نجد في
الادلة الشرعية ما يوجب الحكم بثبوت حق النفقة للجد في مال سبطه حال صغره اما النصوص الواردة

في تعيين واجب النفقة فهي غير صالحة للتمسك بها فيما نحن بصدد بيانه من جهتين احدهما من جهة اشتمالها
على لفظ الوالدين او الابوين وقد عرفت ان الظاهر من كل من لفظي الوالد والاب غير الجد سيما بعدما اتيا
بلفظ التثنية قال العلامة نور الله تعالى ضريحه في التذكرة في مباحث الربا بعد ان قضى بانه لا ربا بين الوالد
والولد ما هذا لفظه هل يثبت الربا بين الجد وولد الولد اشكال اقربه الثبوت عملا بالعموم الدال على التحريم ولعدم
ارادة الحقيقة انتهى اشار بقوله ولاصالة ارادة الحقيقة الى ان لفظ الوالد والولد في قولهم عليهم السلام لا ربا بين
الوالد وولده لا ينصرف الى الجد وولد الولد لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفي التحرير في مباحث المحرمات
بالمصاهرة والفرق بين الاب الحقيقي والمجازي وكذا في طرف الولد فيحرم على الولد منكوحة الجد لاب او لام
وان علا وعلى الاب منكوحة ابن ابنه وابن بنته وان نزل والثاني انها باسرها في المنفق الذي يجب عليه
الانفاق فهو شاملة للولد الصغير مما لا ارتياب فيه والحاصل ان النصوص المذكورة مشتملة على
المنفق والمنفق عليه وفيها باعتبار كل منهما ما يقدح في التمسك بها في اثبات الحكم في محل الكلام كما عرفت
بل نقول لا يمكننا الاشكال بنوع النصوص المذكورة في الحكم بثبوت حق النفقة للوالد ايضا في مال الولد
الصغير لكن من الوجه الثاني واما لو قطعنا في ذلك على النصوص التي اوردناها او لا كما علمت مما فصلناه سابقا
واما النصوص الاولة فلان غاية ما يستفاد منها ان للرجل ان ياكل من مال ابنه عند الحاجة وعدم الاضطرار
الى الجد فظاهر لم يكن الكلام هنا من وجه اخر بيانه هو ان الامر بالاضافة الى النصوص المذكورة وان كان كما
ذكر لكن يمكن اثبات الحكم المقصود الى الاية الشريفة وهي قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح
الى قوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف فانها وان لم يكن شاملة للاب
لكنها شاملة للجد ومقتضاها جواز الاكل عند الحاجة والمفروض فيما نحن فيه ذلك ويمكن الجواب عنه
بان المستفاد من النصوص السالفة الواردة في تفسير الاية الشريفة ان ذلك انما هو في حق من يلي
امور اليتامى ويقوم باصلاح احوالهم حتى يكون ذلك شاغلا عن السعي في اصلاح معيشته والجد
اذا كان كذلك لا ينبغي التامل في جواز اكله من ماله فانما الكلام هنا مع قطع النظر عنه والحاصل ان
الجد الفقير اذا كان متوليا لامورهم وقائما باصلاح احوالهم وناظرا في مهامهم لا ينبغي التامل في جواز
الاكل من مالهم كيف لا وهو ثابت لغير الجد فضلا عنه والكلام هنا ليس من تلك الحيثية بل من باب
حق النفقة الذي جعله الله تعالى في مال المنفق عليه للمنفق لا في مقابلة عمله واجرته كما نبهنا عليه
سالفا بالاضافة الى الوالد وان شئت تصور الحال حال اجتماع الجد مع الاب ويكون الاب المتصدي
قائما بامور الطفل فحينئذ لا يمكن تحقق حق بتدريج الجد تحت عموم الاية فان كان له في مال سبطه حق النفقة
يجوز له الاكل والا فلا وكذا الحال فيما اذا لم يكن له اب لكن الجد لم يل امورهم واما الام فالذي صرح به
العلامة نور الله تعالى ضريحه وجرى في المنتهى انها اذا كانت فقيرة يسوغ لها الاكل من مال ولدها الصغير
حيث قال الام اذا كان لها ولد وله مال لم يجز لها ان تاخذ منه شيئا على حال الا باذنه ان كان بالغا
وان كان لا فلا وكذا الولد ليس له ان ياخذ من مالها شيئا الا باذنها فان كانت معسرة محتاجة الى النفقة
وليس لها ما يمون به نفسها وللولد مال اجبر على الانفاق عليها ان كان بالغا وانفق الحاكم من مال الولد

الا ان كان صغيرا



ان كان صغيرا على ما ياتي اذا ثبت هذا فهل يجوز لها ان تقترض من ماله قال الشيخ نعم ومنع ابن ادريس
من ذلك والاقوى قول الشيخ رحمه الله تعالى لنا انها احد الابوين فجاز لها الاقتراض من مال ولدها كالاب
وما المستفاد من جواز الاقتراض للام المعسرة ظاهر ان ذلك انما هو في الزائد على قدر الحاجة للاكل وتحقيق
الحال فيه يستدعي ان يقال ان هنا مقامات احدها جواز اكل الام المعسرة من مال ولدها الصغير قدر
مؤنتها بعد الاستيذان من الحاكم او مطلقا والثاني جواز الاقتراض لها قدر مؤنتها والثالث جوازه
مطلقا ولو كان زائدا عن قدر مؤنتها وحاجتها فنقول اما الاول فالتحقيق عندي انه ليس للام المعسرة حق
النفقة في مال ولدها الصغير لقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن على بعض الوجوه
ولاصالة عدم جواز التصرف في مال الغير الا اذا دل الدليل عليه ولا دلالة هنا على ذلك اما ادلة الانفاق
فلما اسلفنا بيانه لكن بالاضافة الى المنفق واما النصوص الدالة على ان للرجل ان ياخذ من مال ابنه فلانها
وان كانت بالاضافة الى الوالد مسلمة لكنها بالنسبة الى الوالدة غير ثابتة وكيف مع ان جملة منها تقتضي
خلافه منها الصحيح الذي اطبقت مشايخ العظام على روايته في الاصول عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سألته عن رجل لابنه مال فيحتاج اليه الاب قال ياكل منه فاما الام فلا تاكل منه الا قرضا على نفسها
قد نبهنا فيما سلف ان اختصاص الاكل من مال الولد في الجواب بالذكر بعد شمول السؤال له ولغيره يقتضي
قصر الجواز عليه صريح الاحتجاج فيه وحكمه عليه السلام في ذلك المقام بعدم جواز اكل الام من مال الولد الا على
وجه الاقتراض دليل عدم ثبوت حق النفقة لها في ماله وهو المطلوب ومنها المرسل المتقدم عن ابن
ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون لولده مال فاحب ان ياخذ منه قال فليأخذ فان
كانت امه حية فما احب ان تاخذ منه شيئا الا قرضا على نفسها ومنها ما تقدم من العيون والعلل
عن محمد بن سنان عن مولانا الرضا عليه السلام من جملة ما كتب عليه السلام من جواب مسائله علة تحليل مال الولد لوالده
بغير اذنه وليس ذلك للولد لان الولد موهوب للوالد في قوله عز وجل يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن
يشاء الذكور مع انه الماخوذ بمؤنته صغيرا وكبيرا والمنسوب اليه والمدعو له لقوله عز وجل ادعوهم
لآبائهم هو اقسط عند الله وقول النبي صلى الله عليه وآله انت ومالك لابيك وليس للوالدة كذلك
لا تاخذ من ماله الا باذنه او باذن الاب لان الاب ماخوذ بنفقة الولد ولا تؤخذ المرأة بنفقة ولدها
وجه الدلالة ظاهر انه عليه السلام قصر اخذ الوالدة من مال ولدها في صورة الاذن منه ومثله فلا يسوغ مع عدمه
سواء كان ممن يكون لاذنه تاثير كان يكون بالغا ام لا وعدم الجواز في الصغير اليتيم داخل دون الكبير بطريق
اخرى وهو ان سوق الحديث كالصريح في ان ما ساغ للوالد اخذه من مال الولد من غير افتقار الى الاذن
والحصر وهو المتيقن في حق الوالد وقد تبين مما اسلفناه انه الاكل قدر القوت حال الحاجة فلتنزل
انتفاؤه في حقها خرج حال الكبر بالاجماع بخلاف غيرها فتامل والحاصل ان جعل الاكل
منوطا على الاذن تقتضي انتفائه عند انتفائه ومعلوم ان الاذن الذي جعل مناطا في الحكم
غير متصور في حق الولد الصغير فاللازم منه ان لا يكون لها حق النفقة في ماله وهو المطلوب وقد
يمكن المناقشة في ذلك بان المستفاد من الاول الثالث وان كان ذلك لكن يعارضه قوله عليه السلام

ما احب ان تأخذ منه الا قرضا على نفسها ويستفاد منه جواز الاكل من غير قرض مع الكراهة فالجمع
بين النصوص جواز الاكل مع انتفاء المرجوحية فيحمل الاول فيهما على الاول ويمكن الجواب عنه بان
الظاهر من قوله عليه السلام ما احب وان كان الجواز مع المرجوحية لكن الصحيحة المذكورة الدالة على عدم
الجواز اظهر منه في الدلالة على الجواز لو صح ان قول السائل عن الرجل لابنه مال فيحتاج الاب سؤال
عن جواز اكل الاب حين الحاجة فجوابه عليه السلام بقوله يأكل منه لكونه واردا مورد توهم الحظر لا يفيد الا
اباحة الاكل مضافا الى وقوعه جوابا عن السؤال المذكور فقوله عليه السلام واما الام فلا تأكل الا قرضا يكون منه
شبيها كالصريح في عدم جواز الاكل من غير قرض فلا يبعد حمل قوله عليه السلام في الموثقة المذكورة ما احب
ان تأخذ منه الا قرضا على المرجوحية المتحققة في ضمن الحرمة وبين يديه قوله عليه السلام في صحيحة ابي حمزة الثمالي
السالفة لا تحبسن ابا حمزة مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه من جواز الاخذ زائدا عن قدر الحاجة
وكذا الحال في رواية العيون لو صح ان قوله عليه السلام علة تحليل مال الولد لوالده بغير اذنه الى قوله عليه السلام
وليس للوالد كذلك كالصريح في انتفاء الحلية بالاضافة اليهما اليهما مع كونه معللا والعلة كانت للحلا
المذكورة في حكم الام غير مسلم على اطلاقه فانه لعل المستند لما ذهب اليه في المشهور من اتفاق الحاكم
على الام المعسرة من مال الولد الصغير ما تقدم عن العيون والعلل من قوله عليه السلام لا تأخذ من ماله الا باذنه
او باذن الاب حملا ان قوله عليه السلام الا باذنه فيما اذا كان الولد كبيرا وقوله او باذن الاب فيما اذا كان
صغيرا واذن الاب انما يكون مؤثرا لو لا يترتب عليه فلو فرض انتفاء الاب او الوصي يكون الاذن الحاكم فيعتبر
هنالك انه فقول العلامة وانفق الحاكم من مال الولد ان كان صغيرا محمول على صورة انتفاء الاب والجد
والوصي لكن لا يخفى ما في حمل كلامه على ذلك من البعد مضافا الى ان المذكور في الحديث توقف الاخذ على
اذن الاب في كون ذلك لو لا يترتب عليه احتياط فالتعدي عنه الى الجد والوصي والحاكم قياس فاسد لا اساس
لم لا يجوز ان يكون لخصوص الاب مدخلية فيه كما انه يجوز له الاكل قدر القوت مطلقا ولو لم يبق شيئا
من اموال الطفل وجاز له الاقتراض من ماله ولو مع عدم الملائة وليس ذلك لغيره من الاولياء نعم يمكن
التكلم هنا بطرز اخر من الكلام وهو ان المروي في العلل مثلا دل على جواز الاكل للام المعسر مع اذن
الاب فلا يبعد حمل صحيحة محمد بن مسلم على صورة انتفاء الاذن منه حملا للمطلق على المقيد فاذا جاز
ذلك ينبغي الحكم بالجواز في جميع الاحوال لانتفاء الفارق وذلك ان المعارض ذلك فنقول ان صحيحة محمد بن
مسلم وكذا المروي في العيون مثلا دل على عدم جواز الاكل عند انتفاء الاذن من الاب فاذا لم يجز
ذلك لم يجز مطلقا لانتفاء الفارق والانصاف ان المروي في العلل والعيون بطلاقه معه ما لا ينبغي على
المتامل لا يكاد يعارضه الصحيحة اليها لاسيما انهما متحد السند في جميع الاسناد الى محمد بن سنان الذي
حديثه في المشهور ضعيفا مضافا الى ما في سند العلل من الاشتباه فانه على ما شاهدته في نسخ هكذا
حدثنا علي بن احمد رحمه الله قال حدثنا محمد بن ابي عمير عن محمد بن اسمعيل بن علي بن العباس قال حدثنا
القاسم بن ربيع الصحاف عن محمد بن سنان وفيه اشتباه من وجهين احدهما من جهة ذكر محمد بن
ابي عمير في هذا المقام فانه هو الذي يروي عنه ثقة الاسلام بواسطتين فكيف يمكن رواية علي بن احمد

المقام

المقام عن ثقة الاسلام عنه بلا واسطة والثاني من جهة انه ذكر محمد بن اسمعيل بن علي بن العباس
والصواب في الاول محمد بن ابي عبد الله وفي الثاني محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس والدليل عليه
انه في العلل فرق الاجوبة المنسوبة الى مولانا الرضا عليه السلام في جواب مسائل محمد بن سنان فاورده في كل
موضع ما اراد منها والسند هكذا منها ما في باب علة المهر ووجوبه على الرجال قال حدثنا علي
بن احمد رحمه الله قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس قال حدثنا القسم
بن ربيع الصحاف عن محمد بن سنان ومنها ما في باب العلة التي من اجلها نهي عن تزويج المرأة على عمتها
وخالتها قال حدثنا علي بن احمد رحمه الله قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن
العباس قال حدثنا القاسم بن ربيع الصحاف عن محمد بن سنان ومنها ما في باب العلة التي من اجلها
حرم قتل النفس قال حدثنا علي بن احمد قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس
قال حدثنا القسم بن الربيع عن محمد بن سنان ومنها ما في باب العلة التي من اجلها حرم عقوق
الوالدين قال حدثنا علي بن احمد قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس قال
حدثنا القسم بن الربيع الصحاف عن محمد بن سنان ومنها ما في باب العلة التي من اجلها حرم
الزنا قال حدثنا علي بن احمد قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس عن القاسم
بن الربيع الصحاف عن محمد بن سنان ومنها ما في باب العلة التي من اجلها حرم قذف المحصنات حدثنا
علي بن احمد عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس قال حدثنا القاسم بن الربيع
الصحاف عن محمد بن سنان ومنها ما في باب العلة التي من اجلها حرم اكل مال اليتيم ظلما قال حدثنا
علي بن احمد قال حدثنا محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس قال حدثنا القسم بن
ربيع الصحاف عن محمد بن سنان وغير ذلك من الابواب المتكثرة ويدل عليه ايضا ما في العيون فانه
روى فيه تلك الاجوبة باسانيد متعددة منها هذا قال حدثنا علي بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق
ومحمد بن احمد السناني وعلي بن عبد الله الوراق والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المكتب رضي
الله عنهم قالوا حدثنا محمد بن ابي عبد الله الكوفي عن محمد بن اسمعيل عن علي بن العباس قال حدثنا القسم
بن ربيع الصحاف عن محمد بن سنان وانت اذا تأملت فيما حكيناه عليك لم تبق شاكا في ان ما في
العلل اشتباه وكانه من طغيان قلم الناسخ ورحم الله من عصمه الله من اولياءه الاكرمين
والحاصل مما ذكرنا انه لم يظهر من الادلة السالفة ان للوالدة حق النفقة من مال ولدها الصغير ولو كانت
معسرة فلا يمكن القول به لمخالفته الاصل وفاقا لما يظهر من شيخ الطائفة في النهاية والمولى قطب
الدين والعلامة في جملة من كتبه قال في النهاية ومن كان له ولد صغار فلا يجوز له ان يأخذ من
اموالهم شيئا الا قرضا على نفسه والوالدة لا يجوز لها ان تأخذ من مال ولدها شيئا الا على سبيل
القرض على نفسها ومقتضى ما ذكرناه وهو وان اقتضى ان يكون حكم الوالد ايضا كذلك لكنك
قد عرفت مما حققناه خلافه وفي التحرير يحرم على الام اخذ شيء من مال ولدها صغيرا كان او كبيرا
وكذا الولد لا يجوز له ان يأخذ من مال والده شيئا فلو كانت معسرة وهو موسر اجبر على نفقتها

انتهى ومعلوم ان الجبر على النفقة انما هو اذا كان الولد بالغا فيبقى جواز الاخذ في حال صغره على اطلاقه
كما لا يخفى وفي فقه القرآن ان احتاج الوالد ولا ينفق الولد عليه يجوز للوالد حينئذ ان ياخذ من مال
ولده قدر ما يحتاج اليه من غير اسراف بل على طريق القصد فاما من كان له ولد صغار فلا اراه
يجوز ان ياخذ شيئا من اموالهم الا قرضا على نفسه واما الوالدة فلا يجوز لها ان تاخذ من مال ولدها
شيئا على حال الا على سبيل القرض على نفسها انتهى كلامه رفع مقامه ومقتضاه عدم ثبوت النفقة في
مال الولد الصغير لا للوالد ولا للوالدة ايضا كما لا يخفى وفي التذكرة يحرم على الام ان تاخذ من مال ولدها شيئا الا
اذا منعها النفقة الواجبة عليه ومعلوم ان وجوب النفقة على الولد انما هو حال بلوغه فيقتضي في حال صغره
عدم جواز الاخذ مطلقا وفي القواعد يحرم على الام ان تاخذ من مال ولدها شيئا وبالعكس الا مع
الاذن وليس لها ان تقترض من مال ولدها الصغير وظاهر ان ثمرة الاذن انما هو في حال كبره
فيقتضي اطلاق حرمة اخذها من مال ولدها الصغير ولو حال فقرها وقد مر ذلك كما لا يخفى **واما**
المقام الثاني اي الاقتراض للام المعسرة بغلتها من مال ولدها الصغير فالظاهر جوازه لصحيحة محمد بن مسلم
وموثقة ابن ابي يعفور السالفتين وهما صريحتان في ذلك خلافا لابن ادريس والقواعد وقد سمعت عبارتيهما
وهو بالاضافة الى ابن ادريس وان كان غير بعيد بناء على اصله لكنه من العلامة بعيد كما لا يخفى الا ان يحمل
كلامه على حال ايسارها ولا باس به لكون الظاهر من الصحيحة حال الاعسار كما لا يخفى على من لاحظ جزائها
اسلفناه واما الثالث اي الاقتراض للام من مال ولدها الصغير زائدا عن قدر حاجتها وقوتها فالظاهر
من شيخ الطائفة في النهاية والعلامة في المنتهى وان كان جوازه ايضا لكن المختار خلافه لانتفاء
الدليل عليه وما استدل به العلامة من كونها احد الابوين فجاز لها الاقتراض كالاخر فظاهر الضعف
للفرق في كلية الكبرى لانتفاء الدليل عليه وقد ظهر لك مما بيناه وجهه **تنبيهات الاول** قد عرفت
مما اسلفناه انه ليس لغير الاب ممن يجب نفقته كالام حق النفقة في مال الولد الصغير خلافا للعلامة في
المنتهى وقد سمعت عبارته وشيخنا الشهيد الثاني قال في الروضة بعد ان صرح بانتفاء النفقة عن الزوجة
الصغيرة على زوجها ما هذا لفظه ولو انعكس بان كانت كبيرة ممكنة والزوج صغيرا وجبت النفقة لوجود
المقتضي وانتفاء المانع لان الصغر لا يصلح كما في نفقة الاقارب فانها تجب على الصغير والكبير بل
الظاهر منه انه من الامور المسلمة كما لا يخفى على من تامل في كلامه وقال ايضا فيما بعد ذلك بعد الحكم بوجوب
النفقة على الابوين فصاعدا والاولاد فنازلا ما هذا كلامه ولا فرق في المنفق بين الذكر والانثى
ولا بين الصغير والكبير عملا بالعموم وفيه تامل لان العموم الذي يمكن به في اثبات العموم لم
نجد له عينا ولا اثرا كما علمت مما فصلناه نعم هو مسلم بالاضافة الى الوالد فله حق النفقة في مال
ولده ولو كان صغيرا كما بيناه فيما سلف واما غيره كالام والجد والجدة فلا والحمل عليه مع انتفاء
المقتضي قياس لا نقول به وهذا هو الظاهر من التحرير والتذكرة والقواعد وقد سمعت ما نقلنا عنها
وكذا الدروس قال ويجب الانفاق ولو من مال الولد الصغير حيث تجب نفقة الاب وهو من مال الكبير
حيث تمتنع من الانفاق الواجب ولا يجوز تناول الام من مال الولد شيئا الا باذن الولي او مقاصة

في انتفاء حق النفقة في مال الطفل الصغير لا في حق الوالد.

وليس لها

وليس لها الاقتراض من مال الصغير ودلالته على ما ذكرناه لا يخفى على المتامل ويتوهم الخلاف من قوله
الا باذن الولي لوضوح ان معه يجوز التناول ولو للاجنبي وهذا هو الظاهر من جامع المقاصد حيث قال في
عبارة الارشاد حق يظهر لك وجهه بل هو الظاهر من اكثر الاصحاب كما لا يخفى على المتامل في عباراتهم في مباحث
النفقات **والثاني** قال المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد ان نقل كلام القواعد وللاب الفقير التناول
من مال ولده الموسر قدر مؤنته ما هذا لفظه لا فرق بين كون الولد صغيرا او كبيرا لكن لا بد في الكبير من اذنه
ومع امتناعه يستقل بالاخذ وكذا كل من يجب نفقته ياخذها باذن المنفق فان تعذر فالحاكم فان تعذر
استقل بالاخذ ويستفاد منه امور **احدها** ثبوت حق النفقة للوالد المعسر في مال ولده مطلقا ولو كان
صغيرا وجواز تناوله من مال الولد الصغير من غير توقف على اذن احد **والثاني** كونه في مال الولد الكبير متوقفا
على اذنه وهما كذلك وقد عرفت المستند فيهما **والثالث** استقلاله بالاخذ من مال ولده الكبير اذا امتنع
عن انفاقه فلا افتقار الى التوسل الى الحاكم وهو ايضا صحيح لما عرفت من انه مقتضى المفهوم من قوله عليه السلام
في صحيحة ابن سنان السالفة اذا انفق عليه ولده باحسن النفقة فليس له ان ياخذ من ماله شيئا خلافا
للمنتهى حيث ان مقتضاه ان تناول الوالد بنفسه من مال ولده البالغ الموسر الممتنع من الانفاق عليه انما هو
بعد التعذر من الحاكم وقد سمعت عبارته ومن جملتها يجبره على ذلك جاز له ان ياخذ من ماله قدر كفايته
لوضوح ان مفهومه عدم جواز اخذ الاب من مال الولد البالغ بنفسه حال التمكن من الحاكم وهو ضعيف
لما عرفت فالحق جواز الاخذ بنفسه من غير توقف على الرجوع الى الحاكم وفاقا لشيخ الطائفة في النهاية و
العلامة في التذكرة والتحرير والقواعد وشيخنا الشهيد في الدروس والمحقق الثاني في جامع المقاصد
وقد اوردنا عباراتهم في المباحث السالفة وهو مختار صاحب الاحكام قال ولو لم يقم الولد بواجب النفقة
مع الحاجة جاز للاب ان ياخذ من ماله قدر النفقة بالمعروف **والرابع** ان غير الاب ممن يجب نفقته
لا يجوز له الاخذ من مال منفقه لعموم الا باذنه والوجه في ذلك هو انه تعالى لم يجعل لهم في مال المنفق حظا
كيف اتفق بل اوجب على المنفق انفاقهم لانه المستفاد من قوله عليه السلام لا يجبر الرجل الا على نفقة الابوين
والولد ولا يلزم منه تسويغ تصرفهم واخذهم من مال المنفق بعنوان الاستقلال كما لا يخفى على اولي التامل
والاحلام فلا يسوغ الاكل من ماله الا باذنه وهو المطلوب **والخامس** هو انه اذا تعذر الاذن من
المنفق كما اذا كان غائبا توقف الاخذ من مال المنفق على اذن الحاكم لانه الولي لمن لا ولي له **والسادس** استقلال
المنفق عليه بالاخذ فيما اذا تعذر الاستيذان من الحاكم ايضا عوضا عن حق الانفاق واختلفت كلماتهم في هذا
المقام فالظاهر من العبارة المذكورة انه عند عدم الاستيذان من المالك لا بد من الاستيذان من الحاكم
وعند عدم التمكن منه يستقل المنفق عليه بالاخذ من مال المنفق بقدر قوته وبعضهم جعل المناط في
الاستقلال بالاخذ امتناع المنفق بالانفاق ومقتضاه تجويز ذلك ولو مع التمكن من الرجوع الى الحاكم
قال في التذكرة ولو اضطر الولد المعسر الى النفقة ومنعه الاب كان للولد ان ياخذ قدر مؤنته لانه
كالدين على الاب غير انه ايضا يحرم على الاب ان ياخذ من مال ولده شيئا الا اذا منعها النفقة
الواجبة عليه قال وكذا يحرم على الولد اخذ مال الام الا اذا وجب نفقته عليها ومنعه وبعضهم اوجب

الرجوع الى الحاكم عند امتناع المنفق بالانفاق وجعل الاستقلال بالاخذ مشروطا بعدم التمكن منه
كما ستقف فالاقوال ثلثة **الاول** ان المنفق عليه يأخذ قدر قوته من مال المنفق باذنه ومع تعذره باذن
الحاكم ومع تعذره يستقل بالاخذ فاستقلاله بالاخذ كما يتوقف على تعذر الاذن من المالك يتوقف
على تعذر الاذن من الحاكم ايضا وهو مختار جامع المقاصد **والثانى** انه يكفى فى استقلاله بالاخذ امتناع
المنفق من الانفاق فلا يجب الرجوع الى الحاكم ح ولو مع التمكن منه وهو مختار التذكرة كما علمت **والثالث**
انه لا يكفى فى ذلك امتناع المنفق من الانفاق بل لا بد معه من الرجوع الى الحاكم ليجبره عليه فان تعذر فله الاستقلال
وهو مختاره فى نهاية الاحكام والتحرير قال فى الاول ولو كان الولد معسرا او منعه الاب من حق الانفاق
عليه مع يساره رفع امره الى الحاكم ليجبره على الانفاق عليه فان تعذر الحاكم جاز للولد ان ياخذ
من ماله ولو قدر النفقة على الاقتراض وجوه ما مر ذكره وفى الثانى لو امتنع الموسر من الانفاق جاز
لمن يجب له النفقة منهم اخذ ما يحتاج اليه من ماله ان لم يكن من الحاكم ولو تمكن منه دفع امره اليه
والزمه الانفاق فان امتنع حبسه ابدا حتى ينفق ولو وجد له مالا انفق منه وبيع عليه عقاره و
متاعه وصرفه فى النفقة وهذه الاقوال الثلثة كلها مشتركة فى ان هناك حدا اذا انتهى الامر اليه
يكون المنفق عليه هناك مستقلا باخذ النفقة وهنا **قول رابع** يظهر من جملة من العبارات حاصله نفى
الاستقلال مطلقا قال فى الجامع وان لم ينفق وهو موسر اجبر على ذلك وفى مباحث النفقات من
الكتاب اذا دافع بالنفقة الواجبة اجبره الحاكم فان امتنع حبسه وان كان له مال ظاهر جاز ان ياخذ
من ماله ما يصرف فى النفقة وان كان له عروض او عقار او متاع جاز بيعه لان النفقة حق كالدين وقريب
منه ما فى القواعد وفى الارشاد ويحبس الحاكم لو ماطل ويبيع عليه ويمكن الاستدلال لما اوجب حال
الامتناع فللنصوص السالفة التى منها قوله عليه السلام لا يجبر الرجل الا على نفقة الابوين والولد وظاهر ان
المراد من الجابر فى امثال المقام هو الامام او نائبه الخاص او العام ومنه يظهر الجواب عما قيل ان الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر يجب على كل من علم المعروف والمنكر ومعلوم ان الانفاق معروف وتركه منكر فينبغى ان يسوغ
لكل احد حتى المنفق عليه فلا حاجة الى الرجوع الى الحاكم بل الى احد الا فى صورة عدم كونه متمكنا من ذلك
كما يستبان منه ان القول بالاستقلال بمجرد الامتناع من الانفاق بمعزل عن الاعتبار لوضوح ان الظاهر
من الحديث المذكور ونحوه رجوع الامر الى الاجبار حال الامتناع وهو اعم من ان يكون المنفق عليه متمكنا
من الاخذ بنفسه او لا والحاصل ان الاصل عدم جواز التصرف فى مال الغير وغاية ما يظهر من ادلة
الانفاق انه يجب على الرجل ان ينفق على الابوين والاولاد وهو لا يدل على انه يجوز للمنفق عليه ان ياخذ قدر
قوته من ماله نفقة بل ولو ان قدر قوته يتحقق فى عين مال المنفق فمن اين جاز الاستقلال نعم لما
فى الصحيح محمد بن مسلم السالفة ان الولد لا ياخذ من مال والده شيئا الا باذنه والوالد ياخذ من مال ابنه
ما شاء وكذا الحسنة قوله عليه السلام فى الموثق كالصحيح السالف ليس للولد ان ياخذ من مال والده الا باذنه
وغيرها مما تقدم فالقول باستقلال المنفق عليه بالاخذ من مال المنفق ولو حال امتناعه خارج عن
الاعتبار بل يمكن الاشكال فى ذلك ولو مع التمكن من الحاكم المجبر على الممتنع فقد تبين مما ذكرناه

قوله: ان الاقتراض من مال الصغير هل يختص بما اذا كان صلاحا للصغير اولا

الوجه المقبول من بين الاقوال هو القول الرابع وان خرج عن الاعتبار ما ذكر فى الاستقلال
بالاخذ مطلقا ولو حين التعذر من الحكم لكن يمكن ان يرى ان المناط فى ايجاب النفقة انما هو سد خلة المنفق عليه
فاذا لم يحكم بجواز الاخذ مستقلا فى تلك الصورة يبقى معطلا ويتوجه عليه انا نفرض المثال فيما اذا لم يتمكن من الاخذ
فتامل ولا يتوهم مما ذكرنا ان الامر بالاضافة الى الولد ايضا كذلك لما يظهر عليه مرادا من انه يستقل بالاخذ حال امتناع
الولد من غير افتقار الى الرجوع الى الحاكم **والامر الثالث** ان الاقتراض من مال الصغير هل يختص بما يكون فيه مصلحة
الصغير ام لا اختلفت كلماتهم فى ذلك والظاهر من الجامع الاول قال ان اقترضه الولى وكان له ما يقضى لو تلف و
فيه مصلحة اليتيم جاز وهو الظاهر من العلامة فى كتاب الوصية من التذكرة قال لو اتجر الوصى بمال الصبى لنفسه
كان ضامنا للمال لانه ممنوع من التصرف فى ماله الا بما فيه منفعة اليتيم وليس ذلك من مصلحته وهذا خلاف
ما يظهر منه فى سائر كتبه بل فى التذكرة فى كتاب الزكوة ايضا اذ قال ولو ضمن الولى المال واتجر به لنفسه وكان مليا
بالمال كان الربح له والزكوة عليه لان الولاية تسيغ التصرفات وتضمين الولى سائغ والظاهر من اكثر الاصحاب
الثانى والذى يظهر من العلامة فى نهاية الاحكام دوران الصحة مع ملائمة المقترض لو الولاية تحققت الملائمة ثم
تحققت المصلحة والا فلا حيث قال ولو ضمن الولى المال واتجر لنفسه كان الربح له ان كان مليا وعليه الزكوة استحبابا
وان لم ولاية الاقتراض فلا وكان الربح له وكان ضامنا لانه ملكه بالقرض الى ان قال ولو لم يكن مليا وان كان
وليا وضمن واتجر لنفسه ضمن المال لليتيم وكان الربح لليتيم ولا زكوة لان الولى انما له الاقتراض مع المصلحة وهى
منتفية مع عدم الملائة فكان باطلا انتهى تحقيق الحال يستدعى ان يقال ان كان المراد من المصلحة ما كان عايدا الى الصغير
اى لا يجوز الاقتراض الا اذا فرض منفعة زائدة على مال الصغير تنضم اليه فالحق هو القول الثانى للنصوص
السالفة الدالة على جواز الاقتراض حين ملائة المقترض والمستفاد منها ان المعتبر فى اقتراض مال اليتيم كون
المقترض ذا مال بحيث لو تلف مكن تداركه من ماله وان كان المراد انه لا يجوز الاقتراض الا اذا كان فيه مصلحة الصغير
فى الجملة ان يكون الاقتراض اصلح بالاضافة الى ابقائه فى محله يمكن المصير الى ذلك لانه لما كان المقترض مليا كان
المقرض يكون استقرار المال فى ذمته اولى من ابقائه فى محله فانهما وان اشتركا فى عدم تفويت ما يحصل للمال لكنهما
يفترقان بانه على التقدير الثانى لو تلف حق المال واما بخلافه على الاول لكونه فى ذمة الولى وذلك ان نقول انه
وان كان اصلح على الوجه المذكور لكنه خلافه بالاضافة الى جعله فى ذمته او ذمة ملى مع نفع زايد فيكون ذلك الجزء
اى الاقتراض تصرفا فى مال الصغير ولم يكن فيه مصلحة ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم ان ذلك التصرف
منفك عن المصلحة المعروفة وغاية ما هناك ان المصلحة فى غير تلك الصورة اتم وابلغ وذلك لا يوجب
انتفاء المصلحة على تقدير الاقتراض رأسا وتحقق المصلحة فى الجملة يكفى فى الجواز لدلالة النصوص السالفة على
جواز الاقتراض حال ملائة المقترض ومقتضاها جوازه مطلقا ولو مع وجود من يقبله مع نفع زايد للاطلاق
فى بعض وترك الاستفصال فى اخر ومنه يظهر ان التصرف على وجه يكون مقرونا بالمصلحة فى الجملة يكفى
فى الجواز ولو مع امكان تصرف يكون المصلحة فيه اتم وابلغ وذلك لا يوجب انتفاء المصلحة فى غيره اصلا
نعم يتجه ذلك فى اقتراض الاب فى مال ولده الصغير ولو مع انتفاء الملائة وكذلك الجد على القول
بجوازه بالاضافة اليه ايضا فانه تصرف فى مال الصغير منفك عن المصلحة لكنه قد دل الدليل على جوازه اذا

علت ذلك تقول الظاهر ان المراد من الاحسن في قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن التصرف الذي فيه حسن الا ان يوجد هناك تصرف احسن منه وحينئذ اعتبر في الاقتراض من مال اليتيم ملائمة المقترض يكون الاقتراض حينئذ بالاضافة الى ابقاء المال في محله احسن لما فيه من احتمال التلف ما ليس في صورة الاقتراض فعلى هذا لا يكون الاية الشريفة منافية للاقتراض حال الملائمة وعلى تقدير الاغماض عنه وتسليم ان المراد من الاية التصرف الذي لا يكون هناك احسن منه لا اشكال فيما اذا كان اقتراض الولي المطلي كذلك كما اذا لم يكن هناك من يقبله بحفظه الرقت مع نفع ولا يتصرف هو كذلك ايضا واما اذا امكن ذلك فنقول ان مقتضى الاية وان كان عدم جواز الاقتراض للولي لكن يعارضها النصوص السالفة والتعارض بينهما من تعارض الظاهرين فالعموم من وجه اذ مقتضى الاية الشريفة عدم جواز التصرف الا التصرف الذي لا يكون احسن منه سواء كان بطريق الاقتراض ام لا ومقتضى النصوص المذكورة جواز الاقتراض مطلقا ولو مع امكان التصرف الذي يكون احسن منه فلا بد من الرجوع الى ما يرجح المرجح ونحن نصير الى مقتضى النصوص لكثرة عدها واعتضادها بعمل جل الاصحاب فالتحفظ كلما تم السالفة في جملة من المباحث المتقدمة فلا ينبغي الاشكال في المسئلة بحمد الله سبحانه ثم مقتضى البحث في هذه المباحث وان جاز حد الاعتدال لكن لما كانت المكاسب المذكورة فيها غير منحصرة في كتب الاصحاب كما لا يخفى على من لاحظها بعين البصيرة والانصاف وجرتنا الحاجة الى التكلم فيها اقتضى الاهتمام بها لكونها البلوى في اكثرها الى تحقيق الحال وان اوجب ذلك تطويل المقال وكان طالبا مقام انسب مما كنا فيه ولعذر كما الغرض لبابي مباحث النفقات واحلنا تحقيق الحال فيها الى المحل اللائق التوفيق لمن بارى الارضين والسموات **ومن الامور السبعة** الفرار من الزحف قال في القاموس زحف اليه كمنع زحفا وزحوفا وزحفانا مشى الى ان قال والزحف الجيش يزحفون الى العدو فعلى هذا يحتمل الفرار من الزحف كلا من المعنيين **الاول** ان يكون المراد منه الفرار من المشي الى الكفار مع المجاهدين **والثاني** ان يكون المراد الفرار من الكفار التي جاؤوا وهيئوا لمقاتلة المسلمين ويدل على الثاني ما حكم عليه لكون الفرار من الزحف من الكبائر في صحيح عبد العظيم السالف بقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير فتامل في الاستثناء في الاية الشريفة وكذا قوله تعالى في صدر الاية يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار فقيل المراد بالزحف هنا الجيش الكثير وكذا قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا قال العلامة في التذكرة اذا التقى الصفان وجب الثبات وحرم الهرب ويستفاد من الاية الشريفة ان تولية الدبر عن الكفار حرام الا في موضعين **احدها** هو ما اذا اراد بذلك التحرف يعني قال في التذكرة المتحرف للقتال هو الذي ينصرف ليتمكن في موضع ثم يهجم او يكون في مضيق فيتحرف حتى يتبعه العدو الى موضع واسع ليسهل القتال فيه او يرى الصواب في التحول من الواسع الى المضيق او يتحرف عن مقابلة الشمس او الريح او يرتفع عن هابط او يمضي الى موارد المياه من المواضع المعطشة او ليستند الجبل او شبهه **والثاني** هو ما اذا اراد بذلك التحيز الى فئة واللحوق بهم ليستعينوا في القتال وذلك في بعض النصوص موضع ثالث وهو ما اذا كان عدد المشركين زائدا عن ضعف عدد المسلمين قال في

التذكرة

ومن الكبائر الفرار من الزحف

التذكرة والمنتهى والتحرير ولو زاد المشركون على ضعف المسلمين لم يجب الثبات اجماعا ويدل عليه الصحيح المروي في كتاب الجهاد من الكافي وباب الشهداء واحكامهم من جهاد التهذيب عن ابن محبوب وهو من اصحاب الاجماع عن الحسن بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان يقول من فر من رجلين في القتال في الزحف فقد فر ومن فر من ثلثة في القتال فلم يفر وما روي في رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى رضي الله عنه عن اسمعيل بن جابر عن جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليه السلام في بيان الناسخ والمنسوخ قال ان الله تعالى لما بعث محمدا امره في بدو امره ان يدعو بالدعوة فقط وانزل عليه ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذيهم فلما ارادوا ما هموا به من تبييته امره الله بالهجرة وفرض عليه القتال فقال اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا ثم ذكر بعض ايات القتال الى ان قال فنسخت اية القتال اية الكف ثم قال ومن ذلك ان الله فرض القتال على الامة فجعل على الرجل الواحد ان يقاتل عشرة من المشركين فقال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا ثم نسخها سبحانه فقال الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين فنسخ بهذه الاية ما قبلها فصار فرض المؤمنين في الحرب اذا كان عدة المشركين اكثر من رجلين لرجل لم يكن فارا من الزحف وان كانت العدة رجلين لرجل كان فارا من الزحف والحاصل ان حرمة الفرار من الزحف اي الفرار من جيش الكفار حين اللقاء والصف للمقاتلة فيما اذا لم يكن عددهم زائدا عن ضعف عدد المسلمين وبعبارة اخرى فيما اذا كان عدد المسلمين نصف عددهم فصاعدا والا فلا يكون الفرار كبيرة بل ولا معصية لما عرفت قال في الشرائع ولا يجوز ان يفر واحد من واحد ولا اثنين فان فر فهما كان مائوما ومن فر من اكثر من اثنين لم يكن به باس انتهى قال في المبسوط كان في بدو الاسلام ان يصابر واحد لعشرة ثم نسخ لوقوف الواحد لاثنين بدليل الاية وليس المراد بذلك ان يقف الواحد بازاء العشرة او اثنين وانما يراد الجملة وان جيش المسلمين اذا كان نصف جيش المشركين بلا زيادة وجب الثبات وان كان اكثر من ذلك لم يلزم وجاز الانصراف ومع لزوم الثبات انه لا يجوز الانصراف الا في موضعين احدهما ان يتحرف لقتال وتدبير بان يتحرف من مضيق الى اتساع لجولان الخيل او من معاطش الى مياه او كانت الشمس او الريح في وجهه فاستدبرها وما اشبه ذلك والثاني ان يتحيزوا الى فئة وجماعة لقوله تعالى الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة ولا فرق بين ان يكون الفئة قريبة او بعيدة قليلة او كثيرة لعموم الاية فان انصرف على غير هذين الوجهين كان فارا وفسق بذلك وارتكب كبيرة انتهى كلامه رفع مقامه وهل كون الفرار في الصورة المذكورة كبيرة يختص بما اذا لم يحصل لهم الظن بالهلاك والمغلوبية وبعبارة اخرى وجوب الثبات عليهم في تلك الصورة مخصوص بما اذا لم يحصل لهم الظن بذلك او لا فيه خلاف والمختار وفاقا للمصنف في الكتاب والمنتهى والتحرير والارشاد وكثير الرواة والمسالك الثاني قال في مباحث الجهاد من الكتاب ولو غلب عنده الهلاك لم يجز الفرار وقيل يجوز لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والاول اظهر وفي النافع ولا يجوز الفرار اذا كان العدو على الضعف او اقل الا لمتحرف او المتحيز الى فئة

ولو غلب على الظن العطب على الاظهر وفي المنتهى لو غلب على ظنه الهلاك لم يجز الفرار لقوله تعالى اذا لقيتم
الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار وقيل يجوز لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والاول اقوى
وفي التحرير ولو غلب على ظنه الهلاك لم يجز الفرار وقيل يجوز وفي الارشاد اذا التقى الصفان وجب
الثبات الا ان يزيد العدو على الضعف او اراد التحرف لقتال او التحيز الى فئة وان غلب الهلاك وفي
كنز العرفان اذا لم يزد على الضعف وتحقق العطب هل يجب الثبات ويحرم الفرار ام لا الحق الاول وفي
المسالك بعد ان ذكر القول بعدم جواز الفرار مع ظن الهلاك ما هذا لفظه وقيل يجوز لقوله تعالى ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكة والاول اظهر وقال في المبسوط اذا غلب على ظنه انه اذا ثبت قتل وهلك فالاولى
ان يقول ليس له ذلك لقوله اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقيل ان يجوز له الانصراف لقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة خلافا للعلامة في المختلف قال اذا غلب ظنه الهلاك قال الشيخ في ط الاولى
ان يقول ليس له ذلك لقوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا الى ان قال انه يجوز له الانصراف لقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة والاقرب الاخير والمستند في المختار وجوه **منها** قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى
فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ودلالته من وجهين على المرام مما لا يخفى على
اولي الاحلام لا سيما بعد التأكيد بالاستثناء كما لا يخفى على اولي التأمل والتفكر **ومنها** قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون **ومنها** النصوص الكثيرة الدالة الواردة في
تعداد الكبائر التي قد عد فيها من جملتها الفرار من الزحف وعمومها يشمل ما نحن فيه وغيره كما لا يخفى ومقتضاه
كون الامر كذلك ولو فيما اذا زاد عدد الكفار على ضعف المسلمين خرج ما دل الدليل على خروجه فيبقى غيره
مندرجا تحت العموم واما التمسك في اثبات الجواز بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه تأمل
لما في المسالك من منع كون الثبات هناك القاء باليد الى التهلكة بل الى الحيوة الباقية الخالدة فلا تعارض
وعلى فرض التسليم نقول ان التعارض بينهما من تعارض العموم من وجه فلا بد من الرجوع الى الترجيح و
مع القول بعدم جواز الفرار الكثرة والاعتضاد بالنصوص الكثيرة المستفيضة وبعمل اكثر علماء الطائفة
والاحتياط الذي ينبغي مراعاته عند تعارض الادلة كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية بناء على ان الظاهر من
عنوان الخلاف في المسألة انه في جواز الفرار عند ظن الهلاك وعدمه ولا خصوصية في انه اذا
دار الامر بين الحرام وغير الواجب من الاحكام الشرعية يكون الترك اولى كما لا يخفى وهذا وجه اخر لهذا
القول بناء على ان الظاهر مما تمسك به في اثباته وهو قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة هو الحرمة كما
يفهم ان الخلاف انما هو في الجواز وعدمه كما لا يخفى فتامل

ومنها اكل الربا بعد تبينه

اعلم ان الربا في اللغة بمعنى الزيادة قال في القاموس ربا ربوا كعلو ورباء زاد ونما واما
في الشرع فقد اختلف كلماتهم فيه قال في التذكرة وهو لغة الزيادة واصطلاحا بيع احد المتماثلين بالاخر
مع الزيادة وانضمام شرائط تأتي انشاء الله تعالى وفي التحرير الربا الزيادة لغة وفي الشرع بيع احد
المتساويين جنسا مع التفاضل قدرا مع شرائط تأتي وفي الشيخ الربا اصله الزيادة وقيل بالكسر

يربو اذا كثر وارتفع مقداره ومنه الربوة وهو ما ارتفع عن وجه الارض فكان المال ارتفع بالربا عن
مقداره الاصلي وفي الشرع غالبا هو بيع احد المتساويين جنسا بالاخر مع التفاضل حسا او حكما مع
شرائط تذكر في موضعها وفي المسالك الربا لغة الزيادة قال الله تعالى فلا يربو عند الله وشرعا بيع احد المتماثلين
المقدرين بالكيل او الوزن في عهد صاحب الشرع صلى الله عليه واله او في العادة بالاخر مع زيادة في
احدهما حقيقة او حكما او اقتراض احدهما مع الزيادة وان لم يكن المتماثلان والمساواة ولو دارا زوجا جامعة
والظاهر من هذه الكلمات الصادرة من هؤلاء الاماجد العظام اختصاص الربا بالبيع فلا يتحقق في غيره و
هو المصرح به في القواعد قال ولا يثبت الربا في غير البيع والظاهر من جماعة من علماء الاصحاب تحققه في كل
معاملة قال في الدروس لو صالح عن غير ربوي ببعضه صح ولو كان ربويا صالح بجنسه ودخل احكام الربا
لانه عام في المعاوضات على الاقوى وقال في جامع المقاصد الربا لغة الزيادة قال الله تعالى فلا يربو عند الله
وشرعا زيادة احد العوضين المتماثلين المقدرين بالكيل والوزن في عهد صاحب الشرع صلى الله عليه واله
ان علم والا فالعادة ولو في بلد اذا اختلفت البلدان حقيقة او حكما وفي غير المقدرين قرضا اذا لم يكن باذل
الزيادة حربيا ولم يكن المتماثلان بين الوالد وولده والزوج مع زوجته وقال فيما بعد ذلك الحق والاصح ثبوته
في كل معاوضة وفي الروضة بعد الحكم بعدم اعتبار قبض المجلس في الصلح ما هذا لفظه لاختصاص الصرف بالبيع
واصالة الصلح وبني على قول الشيخ اعتباره واما من حيث الربا فلو كانا من جنس واحد فان الاقوى ثبوته
فيه بل في كل معاوضة وفي كنز العرفان الربا لغة هو الزيادة وشرعا هو الزيادة على راس المال من احد المتساويين
جنسا مما يكال او يوزن وقال المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان واما في الشرع فالظاهر انه
الزيادة التي في المعاملة مطلقا مع الشرائط الاتية وفي ايات الاحكام قيل وهي الزيادة في مطلق المعاملة
وهو مذهب الاكثر فالظاهر عدم جواز الزيادة حتى في الهبة المعوضة ايضا فتامل انتهى ومقالة
هؤلاء الجماعة اولى بلا اختلاط من مقالة الاولين اما اولا فلان تعريف الربا ببيع احد المتساويين الى اخر
غير معلوم الصحة اذ الظاهر ان الربا في الشريعة هو الزيادة المخصوصة لا البيع المشتمل عليها لانه الظاهر من جملة
من النصوص الواردة عن العترة الطاهرة عليهم الاف السلام والتحية **منها** الصحيح الذي اطبقت المشايخ الثلاثة
على روايته في الكافي والفقيه والتهذيب عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال درهم ربا اشد من سبعين
زنية كلها بذات محرم **ومنها** الصحيح المروي في الكافي والفقيه عن الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام كل ربا
اكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم اذا عرف منهم التوبة وقال لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد
عرف ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف
منه شيئا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الربا الحديث وهو صريح في ذلك **ومنها** ما رواه في التهذيب
والاستبصار عن عمر بن يزيد بياع السابري قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان الناس زعموا ان
الربح على المضطر حرام وهو من الربا فقال وهل رأيت احدا اشترى غنيا او فقيرا الا من ضرورة يا عمر قد احل الله
البيع وحرم الربا بع واربح ولا تربه وغيره للشيعة من النصوص الدالة على ان الربا عبارة عن الزيادة كالصحيح
المروي في الكافي عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اكل الربا وموكله وكاتبه

وشاهده فيه سواء في القاموس اكله الشيء اطعمه اياه وادعاه عليه كاكله ناكيلا انتهى فما في الحديث يمكن
ان يكون من باب الافعال والتفعيل والمعنى واحد اي مطعم الربا والمراد اما معطي الربا او غيره لكن في التفسير
عن علي عليه السلام انه قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الربا واكله وموكله وبايعه ومشتريه وكاتبه
وشاهده وهو صريح في ان المراد من الموكل غير المعطي لذكر البايع بعده لا ان الاكل فيه غير المشتري
فالمراد من الاكل المعطم عليه لا ان المراد من الموكل المطعم والصحيح المروي فيه ايضا عن الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلام قال اتى رجل ابي عليه السلام فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان
يربي وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حاله لحال علمي فيه وقد سالت فقهاء العراق
واهل الحجاز فقالوا لا يحل اكله فقال ابو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ
راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكل هنيئا مريئا فان المال مالك واجتنب ما كان
يصنع صاحبه فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد وضع ما مضى من الربا وحرم عليهم ما بقي فمن جهله
وسع له جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه ووجبت عليه فيه العقوبة اذا ركبه كما يجب على من ياكل الربا
والحاصل ان النصوص المذكورة وما شابهها في مضمونها تشهد القول بكون الربا عبارة عن الزيادة المذكورة
وتنافي القول الاخر كما لا يخفى على المتامل ولك ان تقول ان الامر في هذه النصوص وان كان كذلك لكن هنا
ما يمكن الامر فيه منعكس فينافي القول بالزيادة ويعاضد القول الاول وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما
البيع مثل الربا لوضوح ان المماثلة انما يتحقق اذا كان المراد من الربا البيع المخصوص لا الزيادة كما لا يخفى
والصحيح المروي في التفسير عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان الناس يزعمون ان الربح على المضطر حرام وهو من الربا قال وهل رايت احدا اشترى غنيا او فقيرا الا من ضرورة يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا فاربح ولا تربه قلت وما الربا قال دراهم بدراهم مثلان بمثل والجواب اما
عن الاية الشريفة فمنها انا بعد تسليم الظاهر منها ما ذكر نقول ان هذا الظهور معارض بما يظهر من بعدها
وهو قوله تعالى الذين ياكلون الربا لان المراد من الاكل فيه اما معناه او الاخذ وعلى التقديرين يكون
المراد من الربا الزيادة المعهودة كما لا يخفى مضافا الى قوله تعالى في سورة ال عمران يا ايها الذين
امنوا لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة وقوله تعالى في سورة البقرة يا ايها الذين امنوا اتقوا الله و
ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين وقوله تعالى في سورة النساء واخذهم الربا وقد نهوا عنه على انا نقول
لزوم حمل الربا في قوله تعالى انما البيع مثل الربا على بيع احد المتماثلين بالاخر مع زيادة ممنوع لا مكان
الحمل على الاول لامكان ان يقال ان التشبيه فيه انما هو باعتبار الربح فالمراد ان الربح الحاصل من البيع
من الزيادة المعبر عنها بالربا فتنفك عن الربا الحكم بحرمة مطلق الربح والحاصل من البيع مطلقا او في ان
المراد ان البيع الحلال عندهم ليس الا مثل البيع المشتمل عليها فلا دلالة في الاية الشريفة على ذلك اصلا
ولعلك ستقف على زيادة كلام في ذلك واما عن الحديث فبانا نقول ان حمله على ظاهره غير ممكن
لوضوح عدم انحصار الربا في بيع درهمين بدرهم لتحققه في بيع دراهم بدراهم ايضا وهكذا الامر في بيع كل
متماثلين بالاخر مع اشتماله على زيادة فكما يمكن ان يقال ان ذكره لمجرد التمثيل كما يظهر من التهذيب
حيث اضيف فيه في ذيله وحنطة بحنطة مثلين بمثل يمكن ان يقال انه باعتبار تحقق الزيادة المسماة
بالربا فيه وفيه تامل والحق ان يقال ان الحديث المذكور ظاهره لا ينافي القول المذكور اذ هو على ما

بيع احد المثلين بالاخر الا ان يقال انه مبني على التقدير المضاف بان يقال ان التقدير بيع مثلين بمثل فيقال كما يمكن هذا يمكن
ان يكون التقدير زيادة في المثلين بمثل وعلى تقدير تسليم الظهور نقول انه لا يصلح لمعارضة ظواهر المذكورة
وغيرها فانه كتاب يخالف الظاهر فيه او لكل الالف واما ثانيا فلان تخصيص حرمة الربا بالبيع غير صحيح لعموم مقتضى
النص بعمومه كقوله تعالى الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا
انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن
عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون قد عرفت ان الاكل اما بمعنى الاخذ وهو استعمال شايع كما يقال فلان
ياكل اموال الناس فيما اذا اخذ عدوانا اغتصابا وتخصيصه بالذكر مع اشتراك غيره معه في عدم الجواز لكون المفسدة
فيه اكثر لما في اكل الحرام من المفاسد الظاهرة من قلة الرغبة في الطاعة والميل الى المعصية واحتجاب القساوة والظلمة
الحاجبة عن الاستضاءة بالمعارف الحقة والاستنارة بالانوار الفائضة من طرف الربوبية وغير ذلك مما لا يخفى
على ذي خبرة وفطانة والا كلمة استثناء والمستثنى محذوف كالمستثنى منه وما في كما للمصدرية والجار
متعلق بمحذوف هو صفة المستثنى المحذوف والتقدير الذي ياكلون الربا لا يقومون من قبورهم يوم الحشر قياما
الا قياما يكون مثل قيام الذي يتخبطه الشيطان ومن المس متعلق بلا يقومون ويكون كلمة من للتعليل وهي
بمعنى الجنون اي لا يقومون بسبب الجنون او لا يقومون بسبب الجنون العارض لهم بواسطة اكل الربا
الا مثل القيام المتخبط عقله حيث يقوم تارة على غير الاستقامة ويسقط اخرى فيكون ذلك علامة لهم يعرفون
بها يوم القيامة والمشار اليه باسم الاشارة اما القيام مثل القيام المتخبط عقله او اكل الربا وعلى التقديرين
اما يكون ذلك بعد العلم بالتحريم او قبله فالاحتمالات اربعة الاول ان يكون المشار اليه القيام مثل القيام
المتخبط عقله ويكون ذلك بعد العلم بالتحريم والمعنى ان قيام الاكلين للربا مثل قيام المتخبط عقله انما هو لقولهم
انما البيع مثل الربا بعد علمهم بالتحريم ولا يخفى ما فيه من الاشكال لكونه تكذيبا وعنادا لاعن الشريعة وهو موجب
للكفر روى في الكافي في الموثق كالصحيح عن ابن بكير قال بلغ ابا عبد الله عليه السلام عن رجل انه كان ياكل الربا ويسميه
اللبا فقال لئن امكنني الله منه لاضربن عنقه مع عدم ملائمته لقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه الى اخره وفي تفسير
احدها ان المراد من الموعظة اخبار الله تعالى بالتحريم فالظاهر من السياق ان ما قبله قبل الاخبار الثاني ويحتمل
من جهة قوله تعالى فله ما سلف وثانيها المرتد غير مقبول والثاني مثله الا انه قبل علمهم بالتحريم وهو ايضا مشكل
اشكال الجميل والجاهل في مسئلة الربا معذور كما دلت عليه الاخبار ففي الكافي هشام بن سالم عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سالته عن الرجل ياكل الربا وهو يرى انه له حلال قال لا يضره حتى يصيبه متعمدا وهو المستفاد من
قوله تعالى فله ما سلف وهو ينافي ما دل عليه الاية من كون قيامهم كقيام المتخبط عقله ولا يخفى عليك انه
على تقدير هذين الاحتمالين لا يمكن التمسك بالاية الشريفة في حرمة اكل الربا فضلا عن كونه من الكبائر
لكون المذمة بناء عليهما انما هي لقولهم انما البيع مثل الربا ومقتضى السياق ان يكون الانتهاء بعد الموعظة عن
ذلك وكذا العود يكون عودا اليه والثالث ان يكون المشار اليه اكل الربا المدلول عليه بقوله تعالى الذين
ياكلون الربا ويكون ذلك قبل علمهم بالتحريم والمعنى ان اكل الربا انما كان لقولهم انما البيع مثل الربا
فلا يختلف حكم احدهما مع الاخر والرابع مثله الا انه كان بعد علمهم ولا اشكال فيهما بظهور ما ذكرنا في

الاولين اما في الاول فلان اكل الربا مع جهلهم بالتحريم كيف اوجب ان يكون قيامهم كقيام المتخبط مضافا
الى منافاته لقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه الى اخره واما في الثاني فلكونه تكليفا بما وعد وارد عن حكيم
تعالى ولا شبهة في اباية الكون فكيف يجتمع ذلك مع قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه ويمكن الجواب عن الاول
اما على الاحتمال الاول فلان من جملة ما يترتب على ما بنينا عليه داخلي وخارجي اما الاول فلان فرض علمهم بحقيقة
الحال يأباه قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه الى اخره وجوابه ان ذلك مبني على ان المراد من الموعظة
الدليل الدال على التحريم كما ذهب اليه جماعة من ارباب التفاسير وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد منها التوبة
والندامة كما دلت عليه الصحيحة الاتية ولما كان التوفيق لذلك من جنسه تعالى نسب اليه كما هو المدلول عليه بالصحيح
المروي في الكافي عن محمد بن مسلم قال دخل رجل على ابي جعفر عليه السلام من اهل خراسان قد عمل بالربا حتى كثر ماله
ثم انه سال الفقهاء فقالوا ليس يقبل منك شيء الا ان ترده الى اصحابه فجاء الى ابي جعفر عليه السلام فقص عليه
قصته فقال له ابو جعفر عليه السلام مخرجك من كتاب الله عز وجل فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف
وامره الى الله والموعظة التوبة واما الثاني فلان توبة المرتد غير مقبولة وجوابه ان ذلك انما هو في
المرتد الفطري كما انها في غيره مقبولة فيمكن ان يكون المراد الاشخاص الذين كانوا في الجاهلية فالمراد من الاية ح
والذين امنوا واطلعوا على تحريم الربا ومع ذلك اصروا في اخذها لقولهم انما البيع مثل الربا فلا وجه
لاختلاف في الحكم ثم تابوا وندموا عن ذلك فان استمروا على التوبة ولم ينقضوها ابدا فله ما سلف
وان عادوا فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون لكن لا يخفى ان حمل الاية عليهم مخالف للظاهر
واما على الاحتمال الثاني اي اذا كان المشار اليه قيامهم كقيام المتخبط ويكون ذلك قبل علمهم بالتحريم فان
لا اشكال فيه من جهة معذورية الجاهل وكون قيامهم كقيام المتخبط عقله منافاة له لان منع الحاكم في
ذلك لشدة اهتمامه بان الله على التقدير المذكور يكون معنى قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا
ان قيامهم كالمتخبط للمرابين حين بعثهم عند البعث الى المحشر مثل قيام المصروع انما هو لقياسهم الربا بالبيع حال
جهلهم بتحريمها ويكون المراد بالموعظة هي الدليل الدال على الحرمة ويتوجه عليه مضافا الى قضاء العقل
بعدم المؤاخذة مع الجهل انه ينافي صدر الاية وذيلها منافاة لما عرفت مضافا الى الصحيح المروي في باب
فضل التجارة واولهما من التهذيب عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يأكل الربا وهو
يرى انه له حلال قال لا يضره حتى يصيبه متعمدا فاذا اصابه متعمدا فهو بمنزلة الذي قال الله عز وجل وهو
مروي في الكافي ايضا لكن الراوي فيه هشام بن سالم كما علمت ويمكن الجواب عنه بان الذين يأكلون الربا
لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان اعم من ان يحصل لهم العلم بالتحريم فيما بعد اولا وعلى الاول
انتهوا عن ذلك ام لا وقوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف يخصصه بغير من كرره
توضيح الحال ان ازاء هذه الاجمال اي الاكلين للربا مع الجهل بتحريمها لا يخلو عن ثلثة احوال منها
انهم لم يطلعوا بالتحريم الى الممات مع تمكنهم من العلم ومنها انهم اطلعوا به ولم ينتهوا عن فعلهم و
منها كالثاني لكن انتهوا بعد العلم به والمستفاد من الاية الشريفة ان الصنف الاول يقومون
من قبورهم كقيام المتخبط عقله والثاني مع ذلك يكونون من اصحاب النار هم فيها خالدون والثالث

مستحقين من الكفرة

مستحقين من الكفرة تبين فلا منافاة ويمكن الجواب عن المنافاة من وجه اخر بان يقال انه يحتمل ان يكون
المراد من قوله تعالى فله ما سلف عدم لزوم اعادة الربا الى اربابها فلا منافاة بينه وبين قيامهم من القبور
قيام المتخبط عقله لكنه مستبعد وللقائل ان يقول ان هذا وان اندفع به المنافاة من نفس الاية لكنه
لا يحسم مادة الاشكال اذ العقاب مع الجهل وعدم التمكن من العلم مما يقضي العقل والنقل باستحالته
لا سيما بعد ملاحظة النص الصحيح المذكور اذ المستفاد منه انه لا يضر اكل الربا على من يرى انه حلال الى حين
تحريمه ومن اكله عالما بالتحريم هو الذي لا يقوم من القبر الا مثل القيام المتخبط عقله وهو المراد من قوله عليه السلام فاذا اصابه
متعمدا فهو بمنزلة الذي قال الله عز وجل اذ الظاهر ان معناه ان المراد من قوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون
الاية هم الذين يأكلونه عالما بالتحريم فعلى هذا يكون المراد من الموعظة في قوله تعالى موعظة من ربه التوبة ونظم
تمام الكلام بعد ملاحظة ما اوردناه في الاول ومنه يظهر ان حمل الموعظة على النهي عن اكل الربا غير صحيح كما
عليه جماعة من المفسرين فان اللازم منه عدم امكان حمل الاية على الاحتمال الثاني ولك ان تقول ما الدليل
على ان المراد من قوله عليه السلام بمنزلة الذي قال الله عز وجل هي الاية الشريفة المذكورة فهو ممنوع وعلى فرض التسليم
نمنع المنافاة اذ غاية ما يستفاد من الحديث المذكور ان اكل الربا مع الجهل بالتحريم غير مضر ومقتضاه انتفاء
الضرر مطلقا سواء كان مثل المذكور في الاية ام لا كالعذاب في النار والاية الشريفة مخصصة له بغير الاول
وعلى فرض الاغماض عنه نقول ان مقتضى الحديث انتفاء الضرر مطلقا بسبب اكل الربا ولا يلزم منه انتفاء
الضرر مطلقا وقد عرفت ان مقتضى هذا الاحتمال ان يكون قيامهم مثل قيام المتخبط بسبب القياس المذكور
لا بسبب الاكل فالمنفي بالحديث الضرر بسبب الاكل والثابت من الاية على الاحتمال المذكور تحققه في
فاين المنافاة الا ان يدعى ان انتفاء الضرر بسبب الاكل يوجب انتفاءه مطلقا ولو لغيره او تحققه لغير
الاكل يوجب تحققه للاكل ايضا لكنه ليس على شيء منهما دليل كما لا يخفى على المتأمل الفطن المتدبر ان قلت
ان المستفاد من الحديث المذكور عدم جواز حمل الاية الكريمة على الاحتمال المذكور من جهتين احدها
من جهة دلالته على انتفاء الضرر في اكل الربا مع الجهل بالتحريم والثاني لقوله عليه السلام فاذا اصابه
متعمدا فهو بمنزلة الذي قال الله عز وجل وغاية ما يظهر مما ذكر ان الحديث على الوجه الاول لم يكن منافيا
للحمل المذكور مطلقا كما لا يخفى وتحقق المنافاة من وجه واحد يكفي في استحالة الحمل الا ان يمنع كون الحديث
اشارة الى هذه الاية وبعد تسليم ذلك نقيض الاحتمال المذكور قلنا ان الحديث لما كان ناظرا في
الجملة الى كل الاية فلم لا يجوز ان يكون اشارة الى قوله تعالى ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون فاتضح وجه جميع ما ذكر نقضا وابراما يتبين الحال بناء على الاحتمال الثالث
والرابع فان الامر في الثالث يظهر مما ذكر في الثاني كما ان الامر في الرابع يظهر مما ذكر في الاول وينبغي
التنبيه هنا على امرين احدهما ان المستفاد من كلمات المفسرين في معنى الاية الشريفة ما هو والله
ينطبق على اي منهم من الاحتمالات المذكورة قال في مجمع البيان فمن جاءه موعظة من ربه معناه فمن
جاءه زجر ونهي وتذكير من ربه فانتهى اي فانزجر وتذكر واعتبر فله ما سلف معناه فله ما اخذ
واكل من الربا قبل النهي لا يلزمه رده قال الباقر عليه السلام من ادرك الاسلام وتاب مما عليه في الجاهلية

وضع الله عنه ما سلف وقال السدي معناه له ما اكل وليس عليه رد ما سلف واما ما لا يقبض بعد فلا يجوز
له اخذه وله رأس المال وقوله وجاءه موعظة وقال في موضع اخر جاءتكم موعظة لان تانيثه غير حقيقي لان
الموعظة والوعظ بمعنى واحد وامره الى الله معناه امره بعد مجي الموعظة والتحريم والانتهاء الى الله تعالى
ان شاء عصمه عن اكله وثبته في انتهائه عنه وان شاء خذله وقيل معناه امره في حكم الاخرة الى الله
تعالى ان لم يتب عن غير مستحل له ان شاء عاقبه وان شاء عفى عنه بفضله وقيل معناه وامره الى
الله فلا يؤاخذ بما سلف ومن عاد الى اكل الربا بعد تحريمه وقال ما كان يقول قبل مجي الموعظة
من ان البيع مثل الربا فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون لان ذلك القول لا يصدر الا عن
كافر مستحل للربا فلهذا توعد بعذاب الابد انتهى ما في مجمع البيان مكنه الله سواء في اعلى غرفات الجنات وفي
فقه القرآن للمولى المعظم قطب الدين ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا معناه ذلك العقاب لهم
بسبب قولهم ان البيع الذي لا ربا فيه مثل البيع الذي فيه الربا قال ابن عباس كان الرجل منهم اذا حل دينه
على غريمه فطالبه به قال المطلوب منه له زدني في الاجل وازيدك في مالك فيتراضيان عليه ويعملان به
فاذا قيل لهم هذا ربا قالوا هما سواء يعنون بذلك ان الزيادة في الثمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الاجل
عند محل الدين سواء فذمهم الله والحقهم الوعيد وخطاهم الى ان قال فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف
اي له ما اكل وليس عليه رد ما سلف اذا لم يكن علم انه حرام قال ابو جعفر عليه السلام من ادرك الاسلام وتاب
مما كان عليه في الجاهلية وضع الله عنه ما سلف فمن ارتكب ربا بجهالة ولم يعلم ان ذلك محظور فليستغفر الله
في المستقبل وليس عليه فيما مضى شيء ومتى علم ان ذلك حرام او تمكن من علمه فكل ما يحصل له من ذلك محرم عليه
ويجب عليه رده الى صاحبه وقال السدي في معنى قوله ما سلف له ما اكل وليس عليه رد ما سلف فاما
من لم يقبض بعد فلا يجوز له اخذه وله رأس ماله ويحتمل ان يكون المراد فله ما سلف يعني من الربا المأخوذ
دون العقاب الذي استحقه وقوله وامره الى الله معناه في جواز العفو عنه ان لم يتب ومن عاد الى اكل الربا بعد العلم
بتحريمه فاولئك اصحاب النار الى ان ذلك لا يصدر الا عن كافر ان مستحل الربا كافر بالاجماع انتهى كلامه
اعلى الله مقامه وهذا الكلام منه يدل على انه جعل المشار اليه لاسم الاشارة في قوله تعالى ذلك بانهم
قالوا العقاب الموصوف وان قولهم انما البيع مثل الربا انما هو قبل علمهم بالتحريم بل التمسك بقول مولانا
الباقر عليه السلام في المقام يرشد الى انه يجب ان المراد من ذلك ما صدر عنهم في الجاهلية وان كان الظاهر
من قوله فمن ارتكب ربا بجهالة ولم يعلم ان ذلك محظور الى اخره اعم منه وما ذكره قدس الله تعالى روحه
وان كان راجعا الى الاحتمال الثالث من الاحتمالات المذكورة لكنه لم ينبه على ما يتوجه عليه من الاشكال
كما نبهنا عليه وعلى دفعه لكن مطلقا وما احتمله في معنى فله ما سلف من قوله يعني الربا المأخوذ دون
العقاب الذي يستحقه محل اشكال اذ قولهم انما البيع مثل الربا حال علمهم بحرمة الربا وعدم تمكنهم
منه كيف يمكن ان يوجب العقاب فلو عكس الامر حتى يقال يجب رد المأخوذ من الربا لكن لا يؤاخذ
كان له وجه كما لا يخفى وما ذكره بعد من قوله ان ذلك لا يصدر الا عن كافر يخل الحصر لوضوح امكان
اكل الحرام بعد العلم بالتحريم مع عدم الاستحلال كما لا يفتقر الى البيان وما ذكر في هذا المقام يظهر الحال

في كلام مجمع البيان

في كلام مجمع البيان المذكور بعضه في المقام دون الاخر وكذا في كلام البيضاوي والحاصل انه لم يعلم
مما استمعنا في معنى الاية معنى لطيف يطمئن به النفس ويسلم عن المناقشة ويمكن ان يقال فيه شيء اخر وهو انه يمكن ان
الا يقال انهم هم الذين فرعوا على ضعفهم حرمة الربا لكن لا على حد علمهم انه مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله
وقصروا في تحصيله وعثروا في التحصيل بان البيع مثل الربا فعلى هذا لا يستبعد عند العقل ان يكون اكل
الربا او قولهم انما البيع مثل الربا موجبا لكون حالهم مثل القيام الموصوف لتقصيرهم عن تحصيل المعرفة
والمراد من الموعظة حينئذ اما هذه الاية او المعرفة والعلم بان الله تعالى حرم الربا او المتنبه بعد العلم بحقيقة
الحال فالمعنى من حصل لهم العلم بانه مما حرم الله وانتهى عن اكله او عن قوله بان البيع مثل الربا فله
ما سلف من عدم لزوم الرد وامره الى الله ان شاء عذبه واخذه به وان شاء عفى عنه ومن عاد فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون بان كان المعود اليه اكل الربا يمكن ان المراد من الخلود في النار المكث
الطويل وان كان قولهم بان البيع مثل الربا يمكن ان المراد منه ظاهره لايجابه الكفر الموجب للخلود فتامل
ثم الاستناد الى الاية الشريفة في كون اكل الربا من الكبيرة بناء على الاول غير مفتقر الى البيان وعلى الثاني
فمشكل كما لا يخفى لكن غير مضر لكون النصوص الدالة على ان درهما منه اعظم من سبعين زنية بذات محرم
يمكن به ذلك المرام حيث ان التمسك بالاية الشريفة فيما نحن فيه ليس في اثبات ذلك المرام كما لا يخفى بل في تخصيص
حقيقة الربا على انا نقول انا اذا لو سلمنا انا نجعله اذا كان المراد اما هذا او ذاك واما اذا كان المراد هما معا
فلا كما لا يخفى على المتأمل نعم يمكن ان يقال ان اللازم حينئذ هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد
ويمكن دفعه بان المراد هو المكث الطويل مضافا الى انه يمكن ان يدعى ان المراد هو العود الى اكل الربا بعد
المروي في الكافي والتهذيب عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام قال الربا
رباءان ربا يؤكل وربا لا يؤكل فاما الذي يؤكل فهديتك الى الرجل تطلب منه الثواب افضل منها فذلك
الربا الذي يؤكل وهو قول الله عز وجل وما اتيتم من ربا ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله واما
الذي لا يؤكل فهو الذي نهى الله عز وجل عنه واوعد عليه النار وجه الدلالة ان الظاهر ان ذلك اشارة
الى الاية الشريفة او الايعاد بالنار في اكل الربا لم يتحقق في شيء من الايات القرآنية التي ذكر فيها
الربا غيرها وفيه تامل لان نهى الله تعالى وكذا الايعاد لا يلزم ان يكون في القرآن لوضوح ان النهي
على لسان النبي صلى الله عليه وآله ايضا نهيه تعالى وعلى فرض التسليم يكون اللازم منه كون اكل الربا مما
اوعد عليه النار وهذا يكفي في اثبات المراد واما كون المراد من العود في الاية هو العود الى اكل الربا
فلا كما عرفت من الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى هو ان مقتضاها ان اكل الربا مما اوعد الله النار وقد
عرفت انه بمعنى الزيادة فمقتضاها حرمة تلك الزيادة انما تحققت فكما دل الدليل على جوازه الا في غير
المكيل والموزون فلنا به دال الحكم بالتحريم عملا بالعموم ومقتضاه الحكم بالتحريم في ضمن اي عقد تحقق
وفيه يظهر الاستدلال بكثير من النصوص الدالة على حرمة الربا كما لا يخفى لكن يتوجه عليه ان ذلك انما يتم
بناء على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية واما على القول بالثبوت فلا اذ المعنى الشرعي كما يمكن ان
يكون الزيادة المتحققة في ضمن اي عقد كان يمكن ان يكون مختصا بالمتحققة في ضمن البيع فلا يجعله

الاستدلال الان بقي ان الامر مردد بين ان يكون المنقول اليه المعنى الذي يكون انسب بالمعنى اللغوي او يكون
المنصب فيه اقل والحمل على الاول اولى ولك ان تقول انه اثبات للغة بالترجيح والاولى ان يتمسك في
اثبات العموم بالحديث المذكور لكونه صريحا في ان الربا ينقسم الى حلال وحرام والمقسم مشترك
بين القسمين على نحو واحد ولما كان القسم الحرام ربا حقيقة يلزم منه ان يكون القسم الحلال ايضا
كذلك ولما ظهر من كلامه عليه السلام حصر الحلال في الزيادة المطلوبة بواسطة الهدية يلزم ان يكون غيرها حراما
فمقتضاه تحريم الزيادة مطلقا الا ما دل الدليل على حلاله وهو المطلوب ويقرب منه ما رواه شيخ الطائفة
الاقدم علي بن ابراهيم في تفسيره عن والده عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن
غياث عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الربا رباءان احدهما حلال والاخر حرام فاما الحلال فهو ان يقرض
الرجل اخاه قرضا طمعا ان يزيده ويعوضه باكثر مما ياخذه بلا شرط بينهما فان اعطاه اكثر مما اخذه على
غير شرط فهو مباح له وليس له عند الله ثواب فيما اقرضه وهو قوله فلا يربو عند الله واما الربا الحرام
فالرجل يقرض قرضا ويشترط ان يرد اكثر مما اخذه فهذا هو الحرام وجه الدلالة انه صريح في ان الربا غير
مختص بالبيع كما لا يخفى فالتعريف بانه بيع احد المتماثلين الى اخره غير صحيح فتامل والاولى ان يستدل
لاثبات المرام بصحيحة عمر بن يزيد السابقة لقوله عليه السلام دراهم بدراهم مثلين بمثل في جواب السؤال عن الربا
لوضوح انه اعم من ان يكون مثلين بمثل في ضمن المصالحة او البيع او غيرهما كما لا يخفى ويمكن الاستدلال
لاثبات المرام ايضا بالنصوص التي علل فيها تحريم الربا بان لا يمتنع الناس من اصطناع المعروف كالصحيح
المروي في الكافي و يب عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما حرم الله عز وجل
الربا لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف والموثق المروي فيهما عن سماعة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اني رايت الله عز وجل قد ذكر الربا في غير اية وكرره كما في الكافي وكبره كما في يب فقال او تدري لم ذاك
قلت لا قال لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف وجه الاستدلال هو ان المراد بالمعروف هو القرض
الحسن والمعنى ان الوجه مثلا في حرمة الربا هو انه اذا لم يكن حراما امتنعوا من القرض الحسن فاذا جاز بيع
من من الحنطة بمنين منها الى اجل لم يرض الناس بان يعطوا منا منها بمن فيمتنعوا من القرض الحسن فحرم الله
تعالى ذلك لئلا يمتنعوا منه ومقتضاها تحريم الربا في ضمن اي عقد كان ولو غير البيع كما لا يخفى وهو المطلوب
ان قيل لو صح ذلك يلزم ثبوت التحريم ولو مع الضميمة قلنا نعم لكن دل الدليل على جوازه بخلاف
ما نحن فيه فتامل فقد تحقق من جميع ما ذكرنا ان تخصيص الربا بما يتحقق في ضمن البيع غير صحيح
لكن تحقيق المقام يستدعي بيان امور **الاول** في وجه تخصيصه بالزيادة المتحققة في المتجانسين و
الثاني في وجه اعتبار الكيل او الوزن **والثالث** في وجه تعميم الزيادة بحيث تشمل الزيادة الحكمية
والرابع في وجه عدم اعتبارهما في القرض **والخامس** في الادلة على استثناء ما سلف من الذريع والزوجة
وغيرهما فهنا مباحث **الاول** في اعتبار التجانس فنقول اختلف عبارات القوم في التعبير عن المرام فبعضهم
عبر بالمثلين وبعضهم بالمتماثلين وبعضهم بالمتجانسين وينبغي ان يعلم ان ليس المراد بالجنس هنا
ما اصطلح عليه ارباب المنطق كما لا يخفى بل المراد منه ما كان نوعا عندهم فالمراد منه هنا الحقيقة النوعية

في الدليل على اعتبار اتحاد الجنس في تحقق الربا

والضابط فيه كون العوضين فردين من نوع واحد وبعبارة اخرى كونهما بحيث يطلق عليهما لفظ واحد
على وجه الحقيقة وهذا المعنى هو المراد من التساوي والتماثل واما اعتباره في تحقق الربا فلا ريب فيه بعد
ذلك لما عرفت من انه عبارة عن الزيادة في احد العوضين فلو بيع من من ابريشم بمنين من الحنطة
مثلا لا يتحقق انه قد تحقق الزيادة في احدهما كما لا يخفى والصحيح المروي في باب الربا من الفقيه عن عمر بن يزيد
عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال الله تعالى قد احل الله البيع وحرم الربا فاربح ولا ترب قلت وما الربا قال
دراهم بدراهم مثلين بمثل وزاد في التهذيب في اخره وحنطة بحنطة مثلين بمثل وكيفما كان الربا
لا يتحقق الا في المثلين وذكر الدرهم والحنطة انما هو من باب المثال والصحيح المروي في باب المعاوضة في
الطعام من الكافي وباب بيع الواحد بالاثنين من كتاب تجارة يب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
انه قال اذا اختلف الشيئان فلا باس مثلين بمثل والموثق المروي في الباب عن سماعة عن ابي عبد الله
عليه السلام انه قال المختلف مثلان بمثل يدا بيد لا باس والصحيح المروي في الباب المذكور من يب باسناده
عن الحلبي وباب الربا من الفقيه تارة باسناده الى ابان عن محمد بن علي الحلبي واخرى باسناده الى حماد
بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ما كان من طعام مختلف او متاع
او شيء من الاشياء يتفاضل فلا باس ببيعه مثلين بمثل يدا بيد وهو مروي في الكافي لكن مرسلا هكذا
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عمن ذكره عن ابان عن محمد عن ابي عبد الله ومحمد هذا هو محمد بن علي الحلبي بقرينة
تصريحه به في الفقيه فان الراوي نقلا عن الكافي حيث قال ابان عن محمد بن سنان اشتباه كما لا يخفى ويدل
عليه ايضا ما استدل به جماعة من الفحول من قوله صلى الله عليه وآله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
وادعى ابن ادريس الاجماع على صحته حيث قال اذا اختلف الجنسان فلا باس بالتفاضل فيهما نقدا ونسيئة
الا الدراهم والدنانير فلا يجوز النسيئة فيهما لا متماثلا ولا متفاضلا ومتماثلا بغير خلاف بين اصحابنا لقوله
عليه السلام المجمع عليه اذا اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم ولا يخفى عليك ان هذا الحديث ثابت لعنوان
العموم ولا استثناء فيها الا في موضعين **احدهما** في الحنطة والشعير فان الضابط المذكور وان لم يتحقق
فيهما ومقتضاه جواز التفاضل فيهما كما هو المحكي عن ابني الجنيد والعقيل لكن النصوص المعتبرة دالة على عدمه
منها الصحيح المروي في الباب المذكور من الكافي والتهذيب عن ابي بصير وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام
قال الحنطة والشعير راسا براس لا يزاد واحد منهما على الاخر **ومنها** الصحيح المروي في البابين من الكتابين
عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد صاحبها الا شعيرا ايصلح
له ان ياخذ اثنين بواحد قال لا انما اصلهما واحد وكان علي عليه السلام يعد الشعير بالحنطة **ومنها** الصحيح
المروي في البابين من الكافي عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايجوز قفيز
من حنطة بقفيزين من شعير فقال لا يجوز الا مثلا بمثل والصحيح المروي في البابين من الكتابين
عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار فلا يكون
عنده ما يتم له ما باعه فيقول له خذ مني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص
من الكيل قال لا يصلح لان اصل الشعير من الحنطة ولكن يرد عليه من الدراهم بحساب ما نقص من الكيل

لان اصل الشعير من الحنطة ولكن يرد عليه من الدراهم بحساب ما نقص من الكيل وغير ما ذكر من النصوص
الواردة في المسئلة والمستفاد من جملة منها ان اصلهما واحد فعلى هذا لا حاجة الى الاستثناء
واباء العرف عن ذلك غير مضر بها نعم خلاف المحكي عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل فان المحكي عن الاول
انه قال في كتابه الاحمدي في الفقه المحمدي لا باس بالتفاضل بين الحنطة والشعير لانهما جنسان مختلفان
وعن الثاني انه قال اذا اختلف الجنسان فلا باس ببيع الواحد باكثر منه وقد قيل لا يجوز بيع الحنطة
والشعير الا مثلا بمثل سواء لانهما من جنس واحد بذلك جاءت بعض الاخبار والقول والعمل على الاول
ووافقهما في ذلك ابن ادريس مع المبالغة والاصرار حيث قال بعد ان حكى عن شيخ الطائفة القول
بعدم جواز التفاضل بينهما ما هذا لفظه قال محمد بن ادريس لا خلاف بين المسلمين العامة والخاصة
ان الحنطة والشعير جنسان مختلفان احدهما من الاخر حسا ونطقا ولا خلاف بين اهل اللغة واللسان
العربي في ذلك فمن ادعى انهما جنس واحد او كالجنس الواحد يحتاج الى ادلة قاطعة للاعذار من اجماع
منعقد او كتاب او سنة متواترة ولا اجماع على ذلك ولا نص في كتاب الله ولا سنة مقطوع بها
متواترة وقد قلنا ان اخبار الاحاد لا يوجب علما ولا عملا ولا يخص بها الاجماع ولا الادلة الى اخر ما ذكره
الثاني في الشيء وما يتخذ منه كاللبن والجبن والدهن والاقط والحنطة والدقيق والسويق وغيرها
فان مقتضى ما ذكر جواز التفاضل في الدهن والجبن مثلا لعدم اطلاق اسم واحد عليهما على وجه الحقيقة
مع انه غير جائز وكذا عدم جوازه في اقسام اللبن مثل لبن الغنم والابل لما ذكر مع انه جائز وكذا الحال
في لبن البقر والابل وغيرها فان هذه المذكورة الالبان تابعة لاصولها تختلف باختلافها وتتفق
باتفاقها فلبن الغنم ضانه وماعزه جنس ولبن الابل عرابها وبخاتيها جنس اخر مغاير للاول ولبن البقر
عرابها وجاموسها جنس واحد مخالف للاولين ولبن الوحشي مخالف للانسي فلبن بقر الوحش يخالف لبن
البقر الانسي وكذا لبن الظبي ولبن الشاة جنسان عند علمائنا اجمع الى ان قال لنا انها فروع تابعة لاصول
مختلفة بالحد والحقيقة فكانت فروعها تابعة لها كالادهان والخلول وفيه ايضا يجوز بيع لبن البقر
بلبن الغنم متماثلا ومتفاضلا وكذا الادهان تتبع اصولها وكذا الخلول والادقة والسمون واللحوم
والدبوس والبيوض ان اعتبرنا العدد فدهن الشيرج والبزر ودهن اللوز والجوز اجناس مختلفة يباع
بعضها ببعض متماثلا ومتفاضلا نقدا وفي النسيئة الاقوى الكراهة لانها فروع اجناس مختلفة فتختلف
باختلافها وخل العنب وخل التمر جنسان وكذا عصير العنب مع عصير الرطب جنسان ودبسهما جنسان
ايضا ودقيق الحنطة ودقيق الشعير جنس واحد اما دقيق احدهما مع دقيق الدخن او الذرة او كليهما
فجنسان وسمن البقر وسمن الغنم وسمن الابل اجناس متعددة باختلاف اصولها وكذا السمن
والزبد الى ان قال الاصل مع كل فرع له واحد وكذا فروع كل اصل واحد وذلك كاللبن الحليب مع الزبد
والسمن والمخيض واللبا والشيراز والاقط والمصل والجبن والدوغ والكشك والكامخ والحنطة مع
الدقيق والخبز على اختلاف اصنافه من الرقاق والفرن وغيرهما ومع الهريسة والشعير مع
السويق والتمر مع الشيراز والدبس والخل منه والعصير منه والعنب مع دبسه وخله والعسل مع خله

والزيت مع الزيتون

والزيت مع الزيتون وغير ذلك عند علمائنا اجمع فلا يجوز التفاضل بين اللبن والزبد والسمن والمخيض
واللبا والاقط وغير ذلك مما تقدم بل يجب التماثل نقدا ولا يجوز نسيئة لا متماثلا ولا متفاضلا ولا فرق في ذلك
بين ان يباع الاصيل مع فرعه او بعض فروعه مع البعض والحاصل ان الذي يظهر من الحديث المذكور عدم
جواز التفاضل فيما يجوز كانواع اللبن بعضها مع بعض كلبن البقر والغنم لكون اللفظ الواحد يطلق عليهما على
وجه الحقيقة وجوازه في الشيء وما يتخذ منه كما بين اصنافه كاللبن والدهن مثلا مع انه غير جائز ومنه
يتبين الخلل في التحديد بقي الكلام في مستند الحكمين فنقول اما عدم الجواز مضافا الى ما عرفت من دعوى
الاتفاق فقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي السابقة انما اصلهما واحد وجه الدلالة ظاهر انه عليه السلام علل جواز التفاضل
في الحنطة والشعير بذلك ومعلوم ان العلة يتعدى بها في كل موضع تحققت العلة فيه فنقول ان الدهن والجبن اصلهما
واحد وكلما يكون كذلك لا يجوز التفاضل بينهما اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللتعليل المذكور وهكذا
في بين الخل المأخوذ من العنب ودبسه وغيرهما كما لا يخفى هذا بين الفرعين واما بين احدهما مع الاصل فلان
الاشتراك في الاصل لو كان مانعا عن التفاضل فعدم الجواز بين الفرع والاصل بطريق اولى كما لا يخفى
مضافا الى قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم السابقة لان اصل الشعير من الحنطة في مقام التنبيه على عدم جواز
التفاضل بينهما ومقتضاه عدم جوازه بين كل اصل وفرعه بالتقريب المذكور لكن لا يخفى انه من ملاحظة التعليلين
يتبين الاشكال في المقام اذ مقتضى الاول ان الحنطة والشعير مثلا كل من كون اصلهما واحدا انهما فرعان
لشيء ومقتضى الثاني ان الشعير فرع الحنطة ويمكن الجواب بان الاول محمول على ملاحظة فرد الحنطة لوضوح ان كل
فرد يخلق من جنسه والثاني بملاحظة جنسها فيرتفع المنافاة ويدل على ذلك ايضا الصحيح المروي في
الباب المذكور من التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايجوز قفيز من حنطة
بقفيزين من شعير قال لا يجوز الا مثلا بمثل ثم قال ان الشعير من الحنطة انتهى وقد تقدمت جملة من النصوص
الدالة على جواز التفاضل مع الاختلاف ولا شبهة في تحققه هنا لوضوح الاختلاف بين الدهن والجبن
مثلا قلنا نعم لكنه معارض بالنصوص المذكورة والجمع بينها يقتضي ان يقال ان الاختلاف المقتضي لجواز التفاضل
انما هو اذا لم يكن المختلفان يتخذان من اصل واحد ويدل على ذلك ايضا لكن في الجملة المرسل المروي في الكافي
عن سماعة قال سالته عن الحنطة والشعير فقال اذا كانا سواء فلا باس قال وسالته عن الحنطة والدقيق فقال
اذا كانا سواء فلا باس **والبحث الثالث** في المدار على اعتبار الكيل او الوزن في المقام فنقول ان النصوص
المعتبرة كالصحيح المروي في موضعين من الباب المذكور من التهذيب تارة باسناده الى الحسين بن سعيد
واخرى باسناده الى الحسن بن محمد بن سماعة وفيهما عن صفوان عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يكون الربا الا فيما يكال او يوزن وهو مروي في الكافي والسند في كليهما موثق
كالصحيح لكن سند التهذيب في الموضع الاول اقوى ورواه في باب فضل التجارة من الكتاب ايضا وهو مروي
فيه في ثلاثة مواضع والمرسل المروي في الباب المذكور من التهذيب عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سالته عن البيضة بالبيضتين قال لا باس والثوب بالثوبين قال لا باس به والفرس بالفرسين فقال لا باس
به ثم قال كل شيء يكال او يوزن فلا يصلح مثلين بمثل اذا كان من جنس واحد فاذا كان لا يكال ولا يوزن

فليس به باس اثنان بواحد والصحيح المروي في اواخر باب فضل التجارة من يب عن زرارة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لا يكون الربا الا فيما يكال او يوزن ثم لا يخفى عليك ان مقتضى النصوص المذكورة نفي الربا في
المكيل والموزون فقط بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وان المعنى الشرعي هو الزيادة المتحققة في احد المتجانسين
من المكيل والموزون فقط يمكن الكلام محمولا على الظاهر ولا يفتقر الى تقدير والتقدير لا ربا محرم الا
فيما يكال او يوزن ثم لا يخفى ان ما ذكرنا هو المشهور بين الاصحاب والمعروف بالصواب فيجوز التفاضل
في غيرهما ولو كان معدودا خلافا للمحكي عن ابن الجنيد وشيخنا المفيد وسلار فاثبتوه في المعدود ايضا
والمختار هو الاول للنصوص الحاصرة المذكورة وادعى ابن ادريس عليه نفي الخلاف قال فتعينا ان حقيقة الربا
في عرف الشرع انه بيع المثل بالمثل متفاضلا من المكيل والموزون فان لا ربا عندنا الا في المكيل
والموزون بغير خلاف بيننا قال فيما بعد ذلك ايضا الاجماع منعقد على انه لا ربا الا فيما يكال او يوزن
انما بيع المثل بالمثل وزيادة ويدل عليه ايضا مضافا الى ما ذكر خصوص فحوى المذكورة الدالة على جواز
بيع البيضة بالبيضتين والثوب بالثوبين والفرس بالفرسين والصحيح المروي في باب ثمانية عشر في الحيوان
والثياب من الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يدا بيد
لا باس والموثق المروي في الباب عن سعيد بن يسار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن البعير بالبعيرين يدا بيد ونسيه
قال نعم لا باس اذا سميت الاسنان جذعين او ثنيين ثم امرني فخططت على النسيه والموثق المروي
في الباب ايضا عن منصور قال سألته عن الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين قال لا باس ما لم يكن كيلا
او وزنا وغير ذلك مما ورد في المسئلة ولا يخفى عليك ان ذلك يجري ولو كان احد المتعاوضين موزونا
كما يظهر من الصحيح المروي في الباب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بيع
الغزل بالثياب المنسوجة والغزل اكثر وزنا من الثياب قال لا باس قال شيخ الطائفة في النهاية
لا باس ببيع الغزل بالثوب ان كان الثوب اكثر وزنا منه وقال في السرائر لا باس ببيع الثوب بالغزل
وان الثوب اكثر وزنا منه وان كان الغزل من جنسه وكذلك ان الغزل اكثر وزنا من الثوب لان
الربا المحرم غير حاصل فيهما لان احدهما فيه الربا والاخر لا ربا فيه فبيع بالاخر جائز سواء كان نقدا او نسيه
متفاضلا او متماثلا لان احدهما موزون والاخر غير موزون انتهى كلامه رفع مقامه واوضح منهما كلام
شيخ الطائفة في المبسوط وان كان الربا في احدهما دون الاخر كالاثمان بالثياب والمكيل والموزون
بالجوهر جاز ايضا متماثلا ومتفاضلا نقدا ونسيه **والثالث** في تعميم الزيادة بحيث يشمل الزيادة
الحكمية فنقول ان المناسب قبل الخوض في الاستدلال ان نورد جملة من الكلمات المشتملة على المرام قال
شيخ الطائفة في النهاية وما يكال او يوزن فبيع المثل بالمثل جائز حسب ما قدمناه نقدا ولا يجوز ذلك
نسيه الى ان قال ولا باس ببيع الحنطة والدقيق بالخبز مثلا بمثل نقدا ولا يجوز نسيه والتفاضل فيه
لا يجوز لا نقدا ولا نسيه ولا باس ببيع اللبن والسمن والزبد كله مثلا بمثل نقدا ولا يجوز نسيه
ولا يجوز التفاضل فيها نقدا ولا نسيه وفيه ايضا لا يجوز بيع الدبس المعمول من التمر بالتمر متفاضلا ولا باس
ببيعه مثلا بمثل نقدا ولا يجوز نسيه وفي السرائر لا باس ببيع الحنطة بالدقيق والسويق مثلا بمثل نقدا

التفاضل فيه

التفاضل فيه لا نقدا ولا نسيه وفي الوسيلة الربا فيما يكال او يوزن مع اتحاد الجنس او حكمه ولا يجوز بيع ما يكال
او يوزن بجنسه متفاضلا نقدا ولا نسيه ولا متماثلا نسيه وفي النافع والشرائع في بيع المثلين المتساويين
في القدر فلو بيع بزيادة حرم نقدا ونسيه ويبيع مثلا بمثل يدا بيد ويحرم نسيه ولا يخفى ان المنع عن البيع
بالمماثل نسيه في هذه العبارات انما هو لاحتراز عن الزيادة الحكمية بناء على ان للاجل عندهم قسطا من
الثمن فكان بايع المماثل بالمماثل نسيه اعطى الزيادة والمشتري اخذها بقي الكلام في مستند الحكم فنقول
الظاهر من كلماتهم انه محل وفاق قال المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد قال الراجح ان المراد من الزيادة اعم من ان يكون عينية
مثل درهم بدرهمين وقفيز بقفيزين او حكمية وتحصل بانضمام الاجل بان يبيع قفيزا نقدا بقفيز نسيه فان
فيه زيادة حكمية وان لم يكن ظاهرة وحينئذ لان للاجل عندهم قسطا من الثمن وكذا في فيما اذا كانت الزيادة
منفعة مثل زيادة صفة او اجرة دار ودابة وهذا في الحقيقة داخل في الاولى انتهى كلامه رفع مقامه
والاولى ان يقال مثل سكنى دار وركوب دابة وفي التذكرة وهو اي الربا قسمان ربا الفضل وربا النسيه
وقد اجمع العلماء على تحريمهما وقد كان في ربا الفضل اختلاف بين الصحابة فحكي عن ابن عباس واسامة بن زيد
وزيد بن ارقم وابن الزبير الربا في النسيه خاصة وفي التحرير الربا ضربان ربا الفضل كبيع درهم بدرهمين
نقدا وربا النسيه كبيع قفيز حنطة بقفيز منها نسيه وهو حرام بنوعيه اجماعا ويمكن الاستدلال مضافا
الى ما ذكر بالصحيح المروي في باب بيع الواحد بالاثنين من كتاب تجارة التهذيب عن محمد بن قيس عن ابي
جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا يبيع الحنطة بالشعير الا يدا بيد ولا يبيع قفيزا من حنطة
بقفيزين من شعير ووجه الاستدلال هو انك قد عرفت مما سلف ان مورد الحديث ايضا عدم جواز التفاضل
بين الحنطة والشعير سواء في ذلك النقد والنسيه فجواز بيع احدهما بالاخر مقصور في صورة التماثل
وقد استفيد من قوله عليه السلام الا يدا بيد حصر ذلك في النقد فلا يجوز حينئذ النسيه وهو المطلوب وبضميمة
عدم القول بالفصل يتم تمام المدعى وهنا اشكال مفاده تعميم الربا بحيث يشمل الزيادة الحكمية تقريره هو
انه لو كانت قضية ان للاجل قسطا من الثمن حقا لزم جواز بيع من من الحنطة مثلا بمن ونصف
من منها مؤجلا لان ما بازاء الاجل من الثمن يكون بمنزلة الضميمة بمن من الحنطة في المثال فيكون
ذلك بازاء نصف من في الطرف الاخر وهكذا الحال في الاشباه والامثال ويمكن الجواب عنه بان
الزيادة الحكمية لا يمكن ان تقابل الزيادة العينية ويدل على ذلك مضافا الى الاطلاق قوله عليه السلام
في الصحيح المذكور الا يدا بيد لوضوح انه مع جواز ذلك لا يستقيم الحصر كما لا يخفى وايضا لو جاز ذلك
يلزم انحصار عدم جواز التفاضل في المتماثلين في النقد والنسيه فيما اذا تحققت الزيادة من طرف
البايع واللازم باطل لان النصوص الناهية عن التفاضل عام **والرابع** في التنبيه على عدم اعتبار الكيل
والوزن في القرض يحرم فيه الزيادة ولو لم يكن المتعارف مكيلا مثلا وبعبارة اخرى
يحرم القرض بشرط النفع ولو لم يكن المال المدفوع مكيلا ولا موزونا كان القرض بيضة واشترط
ان يعطيه بيضتين قال في النهاية اذا اقرض الانسان مالا فرد عليه اجود منه من غير شرط كان
ذلك جائزا والمال فيه يعم المكيل والموزون وغيرهما كما لا يخفى ومقتضى قوله من غير شرط جوازه مع عدمه

وهو المطلوب وفي السرائر فان اقرض مطلقا ولم يشترط الزيادة في قضائه فقد فعل الخير وان شرط الزيادة
كان حراما ولم ينعقد العقد وكان فاسدا والملك باقيا على المقرض ولا ينتقل عنه الى ملك المستقرض
لا يجوز للمستقرض ان يتصرف فيه ولا فرق بين ان يشترط زيادة في الصفة او في القدر فاذا لم يشترطه
ورد عليه خيرا منه او اكثر منه كان جائزا مباحا ولا فرق بين ان يكون ذلك عادة او لم يكن واذا شرط
عليه ان يرد خيرا منه او اكثر منه كان حراما على ما قدمنا وان كان من الجنس الذي لا يجوز فيه الربا مثل ان تقرض
ثوبا بثوبين فانه حرام لعموم الاخبار وفي الكتاب ولو شرط النفع حرم ولم يفد الملك وفي المسالك هذا
الحكم اجماعي ومستنده ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال كل قرض يجر منفعة فهو حرام والمراد مع
الشرط اذ لا خلاف في جواز التبرع بالزائد ولا فرق في النفع بين كونه عينا ومنفعة ولا بين الربوي
وغيره عندنا انتهى والمستند في ذلك مضافا الى ما يظهر من اطباقهم على ذلك والنبوي المذكور ما روي
في باب الرجل يقرض الدراهم ويأخذ اجود منها من كتاب معيشة الكافي عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط ومقتضى تعليق عدم البأس بما اذا
لم يكن شرط تحقق معه وما رواه في باب الصرف من الكتاب المذكور من الكافي عن خالد بن الحجاج قال سألته
عن رجل كانت لي عليه مائة درهم عددا قضاها مائة درهم وزنا قال لا بأس ما لم تشترط قال وقال
جاء الربا من قبل الشروط انما يفسده الشروط والنصوص على هذا المضمون متعددة لكن لا كلام في مضافات
التمسك بها في اثبات المرام فيما نحن فيه مشكل بل غير صحيح لعدم دلالة النبوي المذكور في كلام جماعة
وجماعة وعدم دلالة ان كل قرض يجر النفع فهو حرام حرج ما اذا لم يكن بطريق الشرط للنصوص الدالة عليه
فيبقى غيره مندرجا تحت العموم لكن يمكن المناقشة في ذلك بان النبوي المذكور لعدم ثبوت عن
الانجبار بالعمل معارض بالنصوص الكثيرة السالفة الدالة على انتفاء الربا في غير المكيل والموزون فلا
من حمل النبوي المذكور على ما اذا اشترط النفع في المكيل والموزون فلا يمكن التمسك به ايضا في
اثبات التعميم ويمكن الجواب عنه بان نفي الربا والمنافات بينهما اذ غاية ما يستفاد من تلك النصوص عدم
تحقق الربا في غير المكيل والموزون ولا يلزم من عدم كونه ربا الحلية لجواز ان قام الدليل على الحرمة
وقد دلت الرواية المذكورة على ان كل قرض يجر المنفعة فهو حرام سواء كان من افراد الربا ام لا ومقتضاه
الحكم بالحرمة وان لم يكن ربا وذلك ان تقول انه وان كان وجيها في تصحيح اصل الحكم لكنه غير ملائم
لمقالة جماعة المذكورة لانهم عمموا الربا وجعلوا ما في القرض ايضا من افراده وان لم يكن مما يكال او
يوزن فلاحظ كلماتهم السالفة ويمكن الجواب عنه بان ظاهر النصوص الحاصرة وان كان حصر الربا
فيما يكال او يوزن ومقتضاه ان ما يتحقق في غيرهما لم يكن ربا لكن هذا الظاهر انما يعول عليه اذا لم
يعارضه ما هو اقوى منه وقد وجد وهو ما قدمناه من تفسير علي بن ابراهيم عن حفص بن غياث عن
ابي عبد الله عليه السلام انه قال الربا ربا ان احدهما حلال والآخر حرام فاما الحلال فهو ان يقرض الرجل
اخاه قرضا طمعا ان يزيده ويعوضه اكثر مما اخذه بلا شرط بينهما فان اعطاه اكثر مما اخذه على غير
شرط فهو مباح له وليس له عند الله ثواب فيما اقرضه وهو قوله فلا يربو عند الله واما الربا الحرام

فالرجل يقرض قرضا

فالرجل يقرض قرضا ويشترط ان يرد اكثر مما اخذه فهذا هو الحرام ورواه عن والده عن القسم بن محمد عن سليمان
بن داود المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام فالسند غير معتبر لان القسم بن محمد هنا مردد
بين الاصفهاني المعروف بكاسولا وبين الجوهري لشهادة الطبقة والاول مجهول والثاني واقفي لكن الظاهر
انه الجوهري وسليمان بن داود مختلف الحال فوثقه بعضهم وضعفه آخر وان كان الترجيح للتوثيق
وحفص بن غياث معلوم والتعارض بينهما وان كان عموما من وجه لكن العمل بالرواية المذكورة اولى
للانجبار بالعمل فتأمل **والبحث الخامس** في وجه استثناء الوالد والولد والزوج والزوجة والسيد وعبده
فنقول انه النصوص الواردة عن اهل الخصوص **منها** ما رواه في الكافي في باب انه ليس بين الرجل
وبين ولده وما يملكه ربا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده
ولا بينه وبين اهله ربا **ومنها** ما رواه في التهذيب مرسلا عن ابي عبد الله قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول
ليس بين الرجل وولده ربا وليس بين السيد وعبده ربا **ومنها** ما رواه فيه بهذا الاسناد قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بيننا وبين اهل حربنا ربا نأخذ منهم الف درهم بدرهم ونأخذ منهم
ولا نعطيهم وفي الفقيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بيننا وبين اهل حربنا ربا نأخذ منهم
ولا نعطيهم وقال عليه السلام ليس بين الرجل وبين ولده ربا وليس بين السيد وبين عبده ربا وفيه ايضا
قال الصادق عليه السلام ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ولا بين المرأة وبين زوجها ربا قال العلامة في التذكرة
لا يثبت الربا بين الولد ووالده لان مال الولد في حكم مال الوالد ولا بين السيد وعبده المختص ولا بين الرجل
وزوجته ولو كان العبد مشتركا يثبت الربا بينه وبين كل واحد من مواليه ثم قال كل من قلنا بانتفاء الربا بينه
وبين غيره فان لكل منهما ان يأخذ الفضل ويعطيه الا اهل الحرب فانا نأخذ الفضل منهم ولا نعطيهم اياه
وفي التذكرة لا ربا بين الولد ووالده فلكل منهما ان يأخذ الفضل من صاحبه لان مال الولد في حكم مال الوالد
وكذا بين السيد وعبده المختص لان مال العبد لمولاه ولا بين الرجل وزوجته ولكل منهما ان يأخذ الفضل
من صاحبه ولا بين المسلم والحربي فيأخذ منهم الفضل ولا يعطيهم اياه لانهم في الحقيقة في للمسلمين
انتهى كلامه رفع في عليين مقامه والخلاف هنا في مقامين احدهما لابن الجنيد حيث حكي انه جوز اخذ
الفضل للوالد من الولد ومنع العكس واطلاق النصوص حجة عليه والثاني للسيد المرتضى حيث حكي في بعض
كتبه انكر اخذ الفضل مطلقا الا للمسلم من الحربي بناء على انه حمل النصوص على النهي كما في قوله فلا رفث
ولا فسوق لكن حكي انه رجع عنه ووافق المشهور بل ادعى الاجماع عليه وتحقيق المباحث كما ينبغي في هذه
المسئلة موكول الى محل آخر والمقصود هنا بالبحث المذكور في المباحث المذكورة بيان حقيقة الربا والحدود
المأخوذة فيها اذا علمت ذلك فلنعد الى المطلوب فنقول ان المدعى انه قد عد في النصوص السالفة اكل
الربا من جملة الكبائر وقد اطلق ذلك في بعضها وقيد في جملة منها ببعد البينة كقولهم عليهم السلام اكل
الربا بعد البينة والمطلق يحمل على المقيد فالمراد ان اكل الربا انما يكون من الكبائر اذا كان بعد البينة
والظاهر ان الالف واللام فيه عوض عن المضاف اليه والمقدر بعد بينته او بينة حكمه وعلى كل ذلك
يكون المعنى ان اكل الربا انما يكون من الكبائر اذا علم انه الربا واما مع الشبهة فلا يكون منها بل لا يكون

اشكال

حراما لكون الشبهة في موضوع الحكم فالاصل فيه الاباحة وذلك كما اذا شككنا بعد علمنا بان الزيادة
المتحققة في المكيل او الموزون ربا ان ما في المعدود ايضا كذلك اولا وعلى الثاني يكون المعنى ان اكل
الربا انما يكون من الكبائر السبع اذا كان ذلك بعد العلم بالتحريم واما قبله فلا كما علمت الحال فيما
تقدم من جابر وموعظة من ربه الى اخر الاية الشريفة والاول بعيد اذ حينئذ لا يصدق عليه انه اكل
الربا لكنه يمكن على وجه اخر بان يراد ان المعنى ان اكل الربا انما يكون منهيا اذا علم انه الربا لا باعتبار الشبهة
في الموضوع بل باعتبار الجهل به والملازم على الاحتمالين ان لا يكون الاكل قبل ذلك من الكبائر لا ان لا يكون
حراما كما لا يخفى والظاهر الاحتمالين هو المعنى الثاني لما يظهر مما اوردناه في معنى الاية الشريفة فتأمل الحادي
عشر من الامور المذكورة عقوق الوالدين قيل هو ترك ما يجب لهما من البر وفعل ما يتاذيان به مما لا يجب فيما
ليس بمعصية وقال العلامة المجلسي اصل العق الشق يقال عق والده اباه اذا قطع عنه وعصاه واذاه وترك
الاحسان اليه واما الايذاء القليل وترك بعض الحقوق فلا يسمى عقوقا وان كان حراما وقال في موضع
اخر والمراد بعقوق الوالدين ترك الادب لهما والاتيان بما يؤذيهما قولا او فعلا ومخالفتهما في اغراضهما
الجائزة عقلا ونقلا انتهى وفي القاموس عق والده عقوقا ومعقة ضد بره وما ذكر يظهر ان اضافة العقوق
الى الوالدين اضافة المصدر الى المفعول كما هو الظاهر من النصوص ايضا كما ستقف على جملة منها ثم ان
الظاهر من التعريف المذكور في كلام العلامة المجلسي وغيره ان المعتبر في العقوق كل من ترك البر و
الادب لهما وفعل ما يؤذيهما ومخالفتهما والظاهر انه ليس يراد لما ستقف من تحققه باتيان ما يؤذيهما
فقط هنا انا اورد جملة من النصوص الواردة في المقام لتحقيق الحال فنقول **منها** ما رواه ثقة
الاسلام في باب العقوق من الاصول عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن حديد
بن حكيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ادنى العقوق اف ولو علم الله شيئا اهون منه لنهى عنه والمعنى لو كان
شيء اهون منه لنهى الله عنه **ومنها** ما رواه في الباب المذكور عن يحيى بن ابراهيم بن ابي البلاد عن
ابيه عن جده عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو علم الله شيئا هو ادنى من اف لنهى عنه وهو من ادنى العقوق
ومن العقوق ان ينظر الرجل الى والديه فيحد النظر اليهما **ومنها** ما رواه في الباب ايضا عن حديد
بن حكيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ادنى العقوق اف ولو علم الله شيئا ايسر منه لنهى عنه وفي الصحيح المروي
في الباب عن سيف بن عميرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من نظر الى ابويه نظر ماقت وهما ظالمان له
لم يقبل الله له صلاة ولا يخفى عليك ان المستفاد من النصوص المعتبرة السالفة ان العقوق من الاثم
من الكبيرة والمستفاد من هذه النصوص تحقق العقوق بقول اف فيكون هو من الكبيرة فعلى هذا
ما ذكره العلامة المجلسي قدس سره وصح ان ايذاء القليل لا يسمى عقوقا لا يخلو من اشكال لوضوح
ان الاف من ذلك وقد دلت النصوص المذكورة على تحقق العقوق بذلك الا ان يحمل كلامه على اقل منه
والمستفاد منها ايضا ان ادنى ما به يتحقق العقوق هو قول اف فما يظهر من كلامه قدس سره من ان
ترك الادب مطلقا من العقوق فليس على ما ينبغي لوضوح ان بعض ترك الادب ليس من قول اف
فلم يتحقق العقوق بمطلق ترك الادب لم يكن اف ادنى ما يتحقق به ذلك بقي الكلام في تحقيق سند

المنصوص

النصوص المذكورة فنقول اما الاول فليس في سنده من يتأمل في شانه الا محمد بن سنان وقد حققنا في الرجال
ان للعلامة فيه اربعة اقوال التوقف والتضعيف والتصحيح وعد حديثه موثقا وان التحقيق مقبولية رواية
ويؤيد رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه كما في هذا الحديث وغيره والحال انه شايع وذايع انه اخرج البرقي عن قم
لروايته عن الضعفاء واعتماده المراسيل وحكى العلامة في الخلاصة انه اخرج سهل بن زياد عن قم واظهر
البراءة منه ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه ومن كانت هذه حالته لا يروي الا عمن علم عدالته واعتماده
واما الثاني فقد رواه عن العدة عن احمد بن محمد بن خالد عن يحيى بن ابراهيم بن ابي البلاد عن ابيه عن جده ولو
كلام في هذا السند ايضا الا من جهة قوله عن جده بناء على ان الضمير في جده لا يحتمل العود الى يحيى ويحتمل
العود الى ابراهيم وعلى الاول يكون الراوي عنه عليه السلام ابا البلاد فيمكن ان يحكم بصحة الحديث لان الشيخ
الطائفة ذكر في رجاله ماحاصله ان ابراهيم بن ابي البلاد وكان ابو البلاد يكنى ايضا ابا اسمعيل لم يكن الا
انتهى والضمير في قوله لم يكن يحتمل ان يكون لابراهيم ويحتمل لابي البلاد لكن يرجح الثاني امران احدهما
السياق وقرب المرجع والثاني كلامه في الفهرست حيث ذكر في ترجمة ابراهيم ان له اصلا ولكن بالادعى الشيخ
يكون الراوي عنه عليه السلام والد ابي البلاد وهو سليم ابن النجاشي والعلامة ذكرا ان اسم ابي البلاد يحيى بن سليم
وهو مجهول الحال فيكون الحديث ضعيفا لكن لا يبعد ان يدعى ان الظاهر هو الثاني لان في قوم ان يحيى بن ابراهيم
بن ابي البلاد عن ابيه واليوم من جده الاخر والظاهر ان المراد جد الاب لا جد الابن كما هو الصريح به في طريق
الصدوق الى يحيى مسلم قال وما كان فيه عن محمد بن مسلم فقد رويته عن علي بن احمد بن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله
عن ابيه عن جده احمد بن ابي عبد الله فيكون الحديث ضعيفا واما الثالث فقد رواه عن ابي علي الاشعري عن
احمد بن محمد عن محسن بن احمد عن ابان بن عثمان عن حديد بن حكيم وليس في هذا السند من يتأمل في شانه الا الحسن
بن احمد وفي حقه وسكت ان له كتابا فيمكن ان يرجح حديثه لذلك هذا هو الكلام في سند النصوص المذكورة
واما دلالتها فاصح تحصيل ذلك يستدعي الدقيق ان ما بالذي منه امور التافيف وتحديد النظر واسماع الكلام
الخشن والضرب والقتل ولكل منها افراد متفاوتة والظاهر ان التافيف ادنى من الجميع ثم تحديد النظر ولذا
قدم عليه ومن العقوق ان ينظر الرجل الى والديه فيحد النظر اليهما تحديد حكم عليه السلام بان التافيف من ادنى العقوق
فاذا كان ذلك مع كونه ادنى الجميع من العقوق فكون غيره منه في ذلك بطريق اولى ولقائل ان يقول ان
ما اقتضته النصوص المذكورة من تحقق العقوق بقول اف ينافيه الصحيح المروي في باب الجماعة من الفقيه
وباب احكام الجماعة من التهذيب عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام حيث سأله عن امام لا باس به
في جميع اموره عارف غير انه يسمع ابويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما اقرأ خلفه قال لا تقرأ خلفه ما لم
يكن عاقا قاطعا حيث ان المستفاد منه مع صحة سنده ان اسماع الكلام الغليظ للابوين الذي يوجب غيظهما
لا يوجب العقوق الموجب للفسق الموجب لترك القراءة خلفه كما لم يوجب ذلك العقوق فعدم ايجاب التافيف
له بطريق اولى كما ان ايجاب التافيف له يدل على ايجاب اسماع القول الغليظ الذي يوجب غيظهما له كذلك
والحاصل ان مفهوم هذا الصحيح يعارض منطوق النصوص المذكورة كما ان مفهومها يعارض منطوق الصحيحة
ويمكن الجواب عنه بحمل الكلام الغليظ في الصحيح على ما يتعلق بامور الدين ولعله اليه يومي قوله عليه السلام

عقوق الوالدين

تحقق العقوق بقول اف

فان للعلامة في محمد بن سنان اربعة اقوال

وسط السند

ما لم يكن عاقا بنا وعلى ان المراد منه ما لم يكن باسماع الكلام الغليظ عاقا والحمل على غير هذا المعنى لعله لا يناسبه المعنى الحقيقي في السؤال الا اذا قيل ان المراد انه ما لم يكن مصرا في ذلك فينجر الى الكبيرة لكنه مع مخالفته للظاهر نقول كما يحتمل هذا يحتمل ذلك فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال فلا يصح التمسك به في مقام المعارضة واظهار المنافاة فالنصوص السالفة يبقى من غير ما يصلح للمعارضة فلا بد من العمل بمقتضاها بقي الكلام هاهنا فيما ينبغي التنبيه عليه فنقول هل المراد بالوالدين في هذا المقام ما يعم الجد والجدة مطلقا اولا لا يبعد المصير الى الثاني لان المتبادر من الوالدين ما يكون من غير واسطة والمروي قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما اذ تثنية الضمير في الموارد المذكورة غير ملائم للتعميم والحاصل ان المتبادر من الوالدين ما يكون من غير واسطة كما نبهنا عليه في بعض المباحث السالفة فيحمل عليه قوله عليه السلام حيث عد ولم يرجع الى الكبائر عقوق الوالدين ولذلك يصح السلب في الجد فيما اذا سئل هذا والدك فيقال لا بل جدي وكذا الحال في الجدة واليه يرشد ما في مباحث الميراث من جعل الوالدين والاولاد في الطبقة الاولى والاجداد والجدات كالاخوة في الطبقة الثانية وما في مباحث ثبوت الولاية على الصغير للوالد والجد حيث جعل الجد فيها مقابلا للاب كما في الصحيح المروي في الكافي والفقيه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول فان كانا جميعا في حال واحد فالجد اولى فاذا تحقق ان عقوق الجد والجدة لا يمكن الحكم بكونه من الكبائر تمسكا بالنصوص الناطقة على ان من جملة الكبائر عقوق الوالدين لا يبقى ان عدم شمول الوالدين للاجداد فيما نحن فيه وغيره وان كان مسلما لكن يمكن الحاق عقوقهم بعقوقهما فيما ذكر بطريق اولى لما قرر في مباحث النكاح من انه اذا عارض اختيار الجد اختيار الاب فالترجيح لاختيار الجد وقد عرفت دلالة الصحيح المذكور عليه لانا نقول ان ذلك انما هو للزوم مراعاة الوالد للوالد بناء على ان المولى عليه لا اختيار له فتقديم اختيار الوالد بناء على ما يجب على الولد من رعاية حق الوالد هي مؤكد للمرام لا منافاة له فتأمل **تنبيه** لما جرت الحاجة الى ذكر الاية الشريفة ناسب التكلم الى بيان الاحسان الذي امر به فيها في حق الوالدين فنقول يمكن ان يقال في بيانه ان التحديد فيه موكول الى العرف فلا بد من العمل فيهما على طبق ما في العرف انه احسان اليهما وهو يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال لكن روى ثقة الاسلام في باب البر بالوالدين من الاصول في الصحيح عن ابي ولاد الحناط قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وبالوالدين احسانا فقال عليه السلام الاحسان ان تحسن صحبتهما وان لا تكلفهما ان يسألاك شيئا مما يحتاجان اليه وان كانا مستغنيين اليس يقول الله عز وجل لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون قال ثم قال ابو عبد الله عليه السلام واما قول الله عز وجل اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما قال ان اضجراك فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما ان ضرباك قال وقل لهما قولا كريما قال ان ضرباك فقل لهما غفر الله لكما فذلك منك قول كريم قال واخفض لهما جناح الذل من الرحمة قال لا تملأ عينيك من النظر اليهما الا برحمة ورقة ولا ترفع صوتك فوق اصواتهما ولا يدك

فوق ابويهما

فوق ابويهما ولا تقدم قدامهما انتهى الحديث لشدة ان يقال ان قوله عليه السلام صحبتهما من اضافة المصدر الى المفعول وقوله عليه السلام ان تحسن صحبتهما بالتلطف وحسن العشرة والطلاقة والبشاشة والتواضع والترحم وغيرها مما يوجب سرورهما وانبساطهما انتهى وقوله عليه السلام وان كانا مستغنيين اه ان يكون المراد انهما يظهران الغنى مع كونهما محتاجين او المراد انهما متمكنان من تحصيل ما يحتاجان اليه بحرفة المال او الكسب وتمسكه عليه السلام بالاية الشريفة في مقام الاستشهاد يمكن ان يبين في بيانه وجوه **منها** ما ذكره العلامة المجلسي حيث قال ظاهر الخبر ان المراد بالبر في الاية بر الوالدين ويمكن ان يكون المراد اعم ويكون ايرادها لشمولها بعمومها له وعلى التقديرين الاستشهاد اما لاصل البر لان اطلاق الاية شامل الانفاق قبل السؤال وحال الغنى لعدم التقييد فيها بالفقر والسؤال ولا يخفى بعده **ومنها** ما ذكره المحدث الكاشاني حيث قال وكان وجه الاستشهاد بالاية الكريمة انه عليه السلام فسر استغنائهما عن الضرورة داعية الى قضاء حاجتهما كما انه لا ضرورة داعية الى الانفاق من المحبوب اذ بالانفاق من غير المحبوب ايضا يحصل الغرض الا ان ذلك لما كان شاقا على النفس فلا ينال البر الا به فكذلك لا ينال البر بالوالدين الا بالمبادرة الى قضاء حاجتهما قبل ان يسألاه وان استغنيا عنه فانه اشق على النفس لاستلزامه التفقد الدائم **ومنها** ما ذكره ايضا قال ووجه اخر وهو ان سرور الوالدين بالمبادرة الى قضاء حاجتهما اكثر منه بقضائهما بعد الطلب كما ان سرور المنفق عليه بانفاق المحبوب اكثر منه بانفاق غيره انتهى ولا يخفى بعدهما ايضا ويمكن ان يقال في بيانه شيء اخر وهو مبني على حمل الاية الشريفة على غير المعنى المشهور بين المفسرين في بيانه وهو ان يقال ان معنى قوله تعالى لن تنالوا البر الاخروي لن تنالوا البر حتى تنفقوا من الوجه الذي تحبون ان ينفق عليكم ولا شبهة انه الانفاق قبل الاظهار والسؤال والحاصل ان حكمه عليه السلام اولا بالمبادرة الى قضاء حاجتهما وايصال ما يحتاجان اليه قبل سؤالهما ثم تمسكه عليه السلام في مقام الاستشهاد بالاية الشريفة يومي الى ان المراد منها ما نبهنا عليه كما لا يخفى على المتأمل ان قلت ان هذا وان كان معنى صحيحا ظاهر الانطباق بما امر عليه السلام في مقام الاستشهاد لكن ينافيه ما رواه في روضة الكافي قبل حديث قوم صالح بقليل عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عمر بن عبد العزيز عن يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عليه السلام لن تنالوا البر حتى تنفقوا ما تحبون هكذا فاقرأها قلنا ان هذا ليس الا من قول عليه السلام لكونه مقدوحا سندا ودلالة اما الاول فلضعف عمر بن عبد العزيز ويونس بن ظبيان لا سيما الثاني فان الكشي حكى عن الفضل بن شاذان انه قال انه من الكذابين المشهورين وقال النجاشي انه ضعيف جدا لا يلتفت الى ما رواه وعن الغضائري انه غال وضاع للحديث وروى الكشي في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن قال سمعت رجلا من الطيارة يحدث ابا الحسن الرضا عليه السلام عن يونس بن ظبيان انه قال كنت في بعض الليالي وانا في الطواف فاذا نداء من فوق راسي يا يونس اني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري فرفعت راسي فاذا جبرئيل فغضب ابو الحسن عليه السلام غضبا لم يملك نفسه ثم قال للرجل اخرج عني لعنك الله ولعن من حدثك ولعن يونس بن ظبيان الف لعنة تتبعها الف لعنة كل لعنة منها يبلغك قعر جهنم اشهد ما ناداه الا شيطان اما ان يونس مع ابي الخطاب في اشد العذاب مقرونان واصحابهما الى ذلك الشيطان مع فرعون وال فرعون في اشد العذاب

ذلك من اب واما الثانى فلان ظاهره ان نيل البر متوقف على انفاق جميع المحبوب وهو محل تامل بل
مذموم لقوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط والحاصل ان ذلك غير صالح
للعدول عما هو المعروف وما اقتضاه ظاهر الاستشهاد فى الصحيح المذكور واما ما روى فى غوالى اللئالى عن
مولانا الحسن عليه السلام انه كان يتصدق بالسكر فقيل له فى ذلك فقال انى احبه وقد قال الله تعالى لن تنالوا البر
حتى تنفقوا مما تحبون فغير مناف لان المعنى الذى استفدناه من الاستشهاد فى الصحيح المذكور لا انه
اقتضى الانفاق قبل السؤال اقتضى انفاق المحبوب ايضا لو صح ان الانفاق قبل الاظهار والسؤال لا يكون
محبوبا كذلك الانفاق المحبوب بل الاحب لا يخفى وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحرى ان نبسط
المقال بايراد مباحث لها مناسبة للمقام فنقول هل يتوقف مباشرة الاولاد للاعمال المباحة بل المندوبة
على الاذن من الوالدين اولا احتمالان يمكن الاستدلال للاول من وجهين **الاول** ما دل على انه لا يجوز للولد
ان يصوم ندبا الا بعد الرخصة من الوالدين بناء على ان توقف جواز الصوم الذى هو من اهم الطاعات واحسنها
على اذنهما يدل على توقف جواز غيره عليه بطريق اولى اما الثانى فظاهر واما الاول فلما رواه فى الكافى والفقيه
عن هشام بن الحكم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من فقه الضيف ان لا يصوم
تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذنه وامره ومن صلاح العبد وطاعته
ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما
والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية وكان العبد فاسقا عاصيا وكان الولد عاقا وفيه نظر لان
الحديث مقدوح سندا ودلالة اما الاول فلان سنده فى الكافى مشتمل على احمد بن هلال وقال شيخنا الصدوق
فى كمال الدين انه مخرج من مشايخنا رضى الله عنهم قال حدثنا شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضى الله عنه قال سمعت
سعد بن عبد الله يقول ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع رجع عن التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وكانوا يقولون
ان ما تفرد بروايته احمد بن هلال فلا يجوز استعماله انتهى وقد روى الكشى فى رجاله ما يدل على ذمه ولعنه وسوء حاله
وشيخنا الصدوق وان رواه فى الفقيه باسناده الى نشيط بن صالح لكن لم يذكر طريقه اليه فى المشيخة وانما ذكره
فلما سنقف عليه تنقيح المقام يستدعى ان يقال انه قد اختلف كلام الاصحاب رضوان الله عليهم فى هذه المسئلة
فقال فى المقنعة بعد ان حرم صوم الاذن فى ثلثة وجعله مقابلا للصوم المحرم ما هذا لفظه واما صوم الاذن
فهو ان لا تصوم المرأة تطوعا الا باذن زوجها ولا يصوم العبد تطوعا الا باذن سيده ولا يصوم الضيف الا
باذن مضيفه فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من نزل على قوم فلا يصوم تطوعا الا باذنهم ومقتضى حصره
الاذن فيما ذكر انه لا يعتبر ما عدا ذلك وهذا هو الظاهر من شيخنا الصدوق فى الهداية لاكتفائه
بايراد رواية الزهرى الآتية قال فى المبسوط الصوم ينقسم خمسة اقسام مفروض ومسنون وقبيح وصوم اذن
وصوم تاديب الى ان قال بعد حصر الصوم القبيح فى عشرة ايام ولم يجعل ما نحن فيه منها ما هذا كلامه واما صوم
الاذن فثلثة اقسام احدها صوم المرأة تطوعا بغير اذن زوجها فان صامت بغير اذنه لم ينعقد صومها وكان
له ان يفطرها واما النذر والواجب عليها فلا يفتقر فيه الى اذن الزوج وكذلك المملوك لا يتطوع الا باذن مولاه
والضيف لا يتطوع الا باذن مضيفه ويقرب منه ما فى النهاية قال واما صوم الاذن فلا تصوم المرأة تطوعا

فان هل يتوقف مباشرة الاولاد على اذن الابوين

الا باذن زوجها

الا باذن زوجها فان صامت من غير اذنه جاز له ان يفطرها ويواقعها وان كانت صائمة فى قضاء شهر رمضان
لم يكن له ذلك والعبد لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن مضيفه الى ان ذكر الصوم
المحرم ولم يجعل ما نحن فيه مما ذكر وقال الصهرشتى فى موضع اخر من المبسوط ولا يصح الاعتكاف ممن عليه ولاية
الا باذن من له عليه ولاية كالمرأة مع زوجها والعبد مع سيده والمكاتب قبل كمال حريته والمدبر والاجير و
الضيف الا باذن مضيفه لانهم ممنوعون من الصوم تطوعا الا باذن من له ولاية عليهم والاعتكاف لا يصح
الا بصوم ودلالته على عدم توقف تطوع الولد بالصوم على اذن الوالدين مما لا خفاء فيه وقال فى الوسيلة بعد ان
قسم الصوم الى ثلثة اقسام فرض ونفل ومحظور وتطويل الكلام فى المفروض ما هذا لفظه واما صوم النفل فاربعة
اضرب صوم الاذن وصوم الادب وصوم الكفارة وصيام التطوع فالاول ثلثة صوم المرأة تطوعا والعبد والضيف
ينبغى ان يكون باذن الزوج والسيد والمضيف وفى الغنية بعد ان ذكر صوم التاديب المرأة لا تصوم تطوعا
الا باذن زوجها وكذا العبد مع مولاه والضيف مع مضيفه قال وهذا هو صوم الاذن الى ان قال واما الصوم المحرم
فصوم العيدين الى اخر ما ذكره وفى السرائر واما صوم الاذن فلا تصوم المرأة تطوعا الا باذن زوجها فان صامت
بغير اذنه فلا ينعقد صومها ولا يكون شرعيا له موافقتها فيه والزامها الافطار ويجب عليها حطا وعشر فان كانت
صائمة فى الواجبات فليس له منعها ولا يجوز له منعها من ذلك ولا ينعقد نذرها صياما ما دامت
فى حباله بعلها فان كانت قد نذرت الصيام قبل عقد عليها فنذر صحيح وانعقد وليس له منعها منه وكذلك
العبد بايجى منها والعبد لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن مضيفه فان
صاما من غير اذن فلا ينعقد لهما صيام شرعى ويكونان ما ذونين ولا يكونان ماجورين وفى المكاتب والمكروه
والصوم عرفة الى ان قال وكذا يكره صوم الولد من غير اذن والده وفى المنتهى لا ينبغى للولد ان يتطوع الا باذن
والده لان امتثال امر الوالد اولى من فعل المندوب وفى التحرير والمكروه يوم عرفة لمن يضعف عن الدعاء او
شك فى الهلال الى ان قال والضيف نافلة من دون اذن مضيفه وبالعكس وكذا الولد من غير اذن الاب
وفى التذكرة اما المكروه فصوم عرفة لمن يضعف عن الدعاء الى ان قال والضيف ندبا بدون اذن المضيف
والولد بدون اذن الوالد وقال فى موضع اخر ايضا لا ينبغى للولد ان يتطوع بالصوم الا باذن والده لان
امتثال امر الوالد وطاعته اولى وفى القواعد وهى اى الصوم المكروه خمسة الى ان قال والضيف ندبا بدون اذن
المضيف والولد بدون اذن والده وفى اللمعة لا يصوم الضيف بدون اذن مضيفه ويجعل بالعكس ايضا
ولا المرأة والعبد بدون اذن الزوج والمالك والولد بدون اذن الوالد والاولى عدم انعقاده مع النهى
الحاصل ان الذى يظهر من كلامهم ان فى المسئلة اقوالا ثلثة **الاول** ان انعقاد صوم الولد ندبا مشروط
باذن الوالد فلا يصح مع عدمه وهو مختار التبصرة والارشاد والدروس قال الشهيد الاول ولا يصح صوم الضيف
تطوعا بدون اذن المضيف والمرأة بدون اذن الزوج ولا الولد بدون اذن الوالد ولا المملوك بدون
اذن مولاه والمكروه المسافر فى السفر الى اخره وفى الارشاد ولا ينعقد صوم العبد تطوعا بدون اذن مولاه
والولد بدون اذن والده والزوجة بدون اذن الزوج والضيف بدون اذن المضيف وفى التلخيص
اما الولد والزوجة والعبد فالاقرب اشتراط الاذن فى صحته وفى المعتبر لا يلزم استيذان الوالد بل يستحب

فان الاول فصوم الولد بلا اذن الوالد

ورواية هشام بن الحكم مصرحة بعدمه وهو مختار المحقق الشيخ علي ايضا في حاشيته على الكتاب حيث قال
على عبارته وهذا القول وان كان هو الظاهر من كلامه في النافع ايضا حيث قال ولا يصح صوم الضيف من غير
اذن مضيفه ندبا ولا المرأة من غير اذن الزوج ولا الولد من غير اذن الوالد ولا المملوك من غير اذن مولاه لا
لكن يظهر منه في المعتبر ان مراده الاستحباب والافضلية لا اللزوم والشرطية حيث قال لا يصح صوم الضيف
ندبا الا باذن مضيفه ولا المرأة من غير اذن زوجها حاضرا كان او غائبا ولا يشترط الشافعي اذنه الا مع
حضوره ولا طاعة له في الواجب ولا المملوك الا باذن مولاه هذا ما اتفق عليه علماؤنا واكثر علماء الاسلام
الى ان قال ويستحسنا ذكر الولد مع الوالد في الاصل مراعاة للادب مع الوالد وليس بلازم بل على الافضل
ومن كان صائما ندبا ودعي الى طعام فالافضل اجابته الى الافطار الى ان قال وكل ما ذكرناه متفق عليه عند
الاصحاب فعلى هذا ما نسبه جماعة من الاصحاب كشيخنا الشهيد الثاني وصاحب المدارك وصاحب الكفاية
وغيرهم الى المحقق في النافع من القول بتوقف صحة الصوم الى اذن الوالد مبني على الجمود على ظاهر ما افاده كلامه
وقد عرفت من كلامه في المعتبر انه ليس بمراد له فنسبته من هؤلاء الاجلة غير مطابقة لما اراده منه
والقول الثاني انه صحيح وان لم يكن متوقفا على اذن الوالد لكنه مع عدمه مكروه وهو المصنف في الكتاب
والعلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير والقواعد وشيخنا الشهيد في اللمعة وقد سمعت عباراتهم وهو مختار
المسالك والروضة قال في الاول اختلف كلام الاصحاب في صوم الولد فذهب جماعة الى كراهة صومه
بدون الاذن من غير تحريم وخص المحرم بالضيف مع النهي وفي النافع اشترط الاذن في صحة صومهما وكذا
اطلق جماعة وفي الدروس اشترط الاذن في الولد حاضرا محتجا برواية هشام بن الحكم المصرحة بعدم صحته
بدون الاذن ورواية الزهري عن زين العابدين عليه السلام مطلقة في اشتراط الاذن في الجميع لكن في طريقهما
ضعف كرواية هشام فالاولى حمل الكراهة بدون الاذن فيهما وكذا يكره صوم المضيف بدون اذن الضيف
للرواية انتهى كلام المسالك وما ذكره من ان رواية الزهري مطلقة في اشتراط الاذن في الجميع مخالف لما عرفت
لعدم ذكر الولد فيها اصلا بل مقتضى الحصر فيها في الثلاثة خلافه كما ستقف عليه وقال في الروضة والاولى
الكراهة بدون الاذن مطلقا وفي الكفاية هذا القول هو المشهور حيث قال اختلفوا في صوم الولد
تطوعا بدون اذن والده فالمشهور الكراهة وذهب المحقق في النافع الى عدم الصحة انتهى وما عزاه الى المحقق
في النافع مبني على الجمود على ظاهره كما نبهنا عليه **والقول الثالث** عدم الشرطية والكراهة وهو الظاهر
من المقنعة والهداية والجمل للسيد والمبسوط والنهاية والوسيلة والسرائر لحصرهم صوم الاذن
في الثلاثة التي ليس ما نحن فيه منها فلاحظ عباراتهم المذكورة لا سيما عبارة الوسيلة حيث جعل صوم الاذن
من اقسام صوم النفل الذي معناه انه يجب الاستيذان فيه وحصره في صوم المرأة والعبد والضيف
ومقتضاه انتفاء استحباب الاذن في الصوم في حق الولد فلا يكون صومه مع عدم الاذن مكروها
وهذا القول هو الظاهر من السيد المرتضى في الجمل كما مر وسلار بن عبد العزيز في المراسم لعدم ذكرهما الصوم
المحرم والمكروه ولم يجعلا ما نحن فيه من ذلك قال في الجمل واما الصوم المنهي عنه فصوم العيدين و
صوم ايام التشريق وصوم الوصال وصوم الدهر ويكره صوم المرأة تطوعا بغير اذن زوجها والعبد بغير اذن

مولاه وفي المراسم

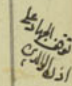
مولاه وفي المراسم الصوم على اربعة اضرب واجب وندب ومكروه ومحظور الى ان قال اما المكروه فالصوم
من الصبايا عن الجماع وصوم الضيف بغير اذن مضيفه والنافلة في السفر وصوم العبد والمرأة فكلاهما بغير اذن
مولاه او زوجها واما المحظور فصوم العيدين وايام التشريق الثلاثة وصوم يوم الشك على انه من رمضان و
صوم الصمت وصوم الوصال وصوم الدهر وصوم نذر المعصية وصوم السفر اذا كان طاعة او مباحا وكان
الصوم واجبا وصوم المرض الذي يزيد فيه الضعف انتهى كلامه والظاهر من هؤلاء الاماجد ان لا يكون صوم
من غير اذن والده محرما ولا مكروها كما لا يخفى بقي الكلام في مستند الاقوال وابراز المختار فنقول المستند
في الاول هو رواية هشام بن الحكم المذكورة لقوله عليه السلام فيها والا كان الولد عاقا وفيه انها معتبرة سندا
ودلالة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ظهور ما ذكر في الحرمة معارض لظهور قوله عليه السلام ومن بر الولد
ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما في المرجوحية والرجحان والاولى حمل الحديث على صورة النهي عن الصوم
لوجوه **منها** الاعتبار لوضوح استبعاد ايجاب محض الصوم الذي ينوي به التقرب الى الله تعالى مطلقا او
مع النهي منه للعقوق الذي هو من المعاصي الكبيرة التي اوجب الله تعالى عليها النار كما لا يخفى على اولي الابصار
ومنها المعارضة بما مر من النصوص الدالة على ان ادنى العقوق اف لظهور ان الصوم من غير استيذانه
بكونه اوهن منه جدا فلا يكون عقوقا **ومنها** المعارضة بما رواه ثقة الاسلام علي بن ابراهيم في تفسيره
وثقة الاسلام في الكافي عن الزهري عن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال لي يوما يا زهري من اين جئت
فقلت من المسجد قال فيم كنتم قلت تذاكرنا امر الصوم فاجتمع رأيي ورأي اصحابي على انه ليس من الصوم شيء
واجب الا صوم شهر رمضان فقال يا زهري ليس كما قلتم الصوم على اربعين وجها فعشرة اوجه منها واجبة
كوجوب شهر رمضان وعشرة اوجه منها صيامهن حرام واربعة عشر منها صاحبها بالخيار ان شاء صام
وان شاء افطر وصوم الاذن على ثلاثة اوجه صوم التأديب وصوم الاباحة وصوم السفر والمرض قلت
جعلت فداك فسرهن لي الى ان قال عليه السلام واما صوم الاذن فالمرأة لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها والعبد
لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من نزل على قوم فلا يصوم تطوعا الا باذنهم الحديث وقوله عليه السلام وصوم الاذن على ثلاثة اوجه صريح في حصر صوم
الاذن في الثلاثة المذكورة والعمل به اولى لكونه مما تلقاه قدماء الاصحاب بالقبول فلاحظ عباراتهم التي
والظاهر منهما اعراضهم عن رواية هشام بن الحكم المذكورة بل ربما يمكن دعوى الاجماع للاصحاب على
خلاف هذا القول لان الظاهر من تصفح كلماتهم ان اول من حكم بعدم الصحة وصوم الولد الا باذن والده
المحقق في النافع وقد عرفت ما حكيناه عنه في المعتبر مراده والعلامة وان حكم بتوقف الصحة على اذن الوالد
في الارشاد والتبصرة لكنه افتى في اكثر كتبه بالكراهة والشهيد وان ظهر منه الاصرار في ذلك في الدروس
لكن الظاهر منه في اللمعة المتأخرة عنه كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني الكراهة ولم يبق الا ما صدر من ثقة
الاسلام حيث عنون الباب بعدم الجواز في الكافي في باب ما لا يجوز له صيام التطوع الا باذن
غيره وادرج فيه الرواية المتقدمة لكن لا يخفى حال هذه اللفظة في كلمات قدماء الاصحاب بل الظاهر من
العلامة في المنتهى في كتاب الحج ان عدم توقف الصوم على اذن الوالد من الامور المسلمة بين الكل حيث قال

بعد الحكم بتوقف الحج من الصبي على اذن الولي ما هذا لفظه ولاصحاب الشافعي في الاذن احدهما الاشتراط لانها عبادة يتمكن من استقلاله فاشبهت الصلوة والصوم ثم قال والجواب الفرق من حيث غرامة المال في الحج دون الصلوة والصوم فاشترط اذن الولي في الاول دون الثاني انتهى فاذا كان ذلك مسلما في حق غير البالغ ففي البالغ بطريق اولى كما لا يخفى فعلى هذا ما يظهر من المحقق الشيخ علي في حاشيته على الكتاب من القول بالحرمة حيث قال كان الخطيب عد صوم الولد ندبا في هذا القسم اي القسم المحرم فلا ينبغي التامل في شذوذه وضعفه وما ذكر تبين الحال في مستند القول بالكراهة لضعف سند الرواية ودلالتها على الحرمة واما المستند في الثالث فهو ان رواية الزهري صريحة في اختصاص صوم الاذن بالثلثة المذكورة التي لم يكن ما نحن فيه منها ورواية هشام لضعف سندها ووهن دلالتها غير صالحة للمعارضة مضافا الى ما عرفت من ان احسن المحامل فيها حملها في صورة نهي الوالدين عن الصوم فلا يكون شاملا لما نحن فيه فيبقى مقتضى الحصر في رواية الزهري من غير ما يصلح للمعارضة وكذا العمومات المتكثرة الدالة على فضيلة الصوم فهذا القول محكي قوي لكن الامر في الكراهة بمعنى مرجوحية صوم الولد من غير اذن الوالد بالاضافة الى الصوم المسبوق باذنه وافضليته منه سهل لا سيما بعد مجوى طريق من ظلم العين عليه **تنبيهات الاول** اعلم ان الظاهر من عبارات السالفة ان الشرطية او الكراهة انما هي بالاضافة الى اذن الوالد دون الوالدة مع ان الرواية المذكورة مصرحة بالابوين لقوله عليه السلم لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه ومن هنا تبين ان ما ذكره شيخنا في قواعده حيث قال الشيخ ان الصوم المندوب الا باذن الاب ولم اقف على نص في الام فليس على ما ينبغي **والثاني** هل الحكم المذكور يعم الاجداد ايضا او لا بل يختص بالاب كالظاهر الاخير الاختصاص المقتضي به لما عرفت من اشتمال النص على الابوين وشموله على الجدين غير ظاهر بل الظاهر العدم وهكذا الحال في كلمات الاصحاب لان الظاهر من الوالد المذكور في كلماتهم هو الاب فشموله للجد ايضا غير ظاهر لكن الكراهة بالمعنى الذي بيناه لا نتحاشى عنها في حق الاجداد ايضا بمعنى ان يكون صوم الاولاد مع الاذن من الاباء او الاجداد او كليهما ارجح من الصوم مع عدمه هذا كله فيما اذا لم ينه الوالد مثلا من الصوم المندوب واما معه فهل يحكم بالحرمة او لا تحقيقه موقوف على تحقيق الحال في انه هل يجب على الاولاد اطاعة الاباء ام لا وسنحقق الحال في ذلك باعانة الله سبحانه لكن الظاهر من العلامة في المنتهى والتذكرة والشهيدين في اللمعة والروضة هو الثاني كما ستقف عليه ومن جميع ما ذكر تبين ان القول بعدم انعقاد صوم الولد تطوعا الا مع اذن الوالد ضعيف في الغاية لو لم ندع الاجماع على خلافه فلا يصح التمسك به في توقف مباشرة الولد لاي فعل كان على اذن الوالدين لوضوح ان التمسك بالمفهوم انما هو بعد العمل بالمنطوق **الوجه الثاني** من الوجوه الذي يمكن التمسك بها فيما نحن فيه هو ما دل على توقف جهاد الجهاد على اذنهما بناء على ان توقف الجهاد الذي هو من اعظم الطاعات واهمها عليه يستلزم توقف غيره عليه بطريق اولى اما الثاني فظاهر اما الاول فمن النصوص **منها** ما رواه ثقة الاسلام في باب البر بالوالدين من الاصول عن جابر عن ابي عبد الله عليه السلم قال اتى رجل رسول الله صلى الله

عليه واله فقال يا رسول الله اني راغب في الجهاد نشيط قال فقال له النبي صلى الله عليه واله فجاهد في سبيل الله فانك ان تقتل تكن حيا عند الله ترزق وان تمت فقد وقع اجرك على الله وان رجعت رجعت من الذنوب كما ولدت قال يا رسول الله ان لي والدين كبيرين يزعمان انهما يانسان بي ويكرهان خروجي فقال رسول الله صلى الله عليه واله فقر مع والديك فوالذي نفسي بيده لانسهما بك يوما وليلة خير من جهاد سنة وما رواه شيخنا الصدوق في المجلس السبعين من مجالسه باختلاف قليل في اللفظ غير مغير المعنى لانه رواه هكذا جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه واله ثم وافق ثقة الاسلام الى قوله تكن حيا اورد بدله كنت حيا ثم وافق ايضا الى قوله وان رجعت رجعت من الذنوب وما اورد بدل رجعت الثاني خرجت الى ان اورد بعد قر مع والديك اقم مع والديك **ومنها** ما رواه ايضا في الباب المذكور من الاصول عن جابر ايضا قال اتى رسول الله صلى الله عليه واله رجل فقال اني رجل شاب نشيط واحب الجهاد ولي والدة تكره ذلك فقال له النبي صلى الله عليه واله ارجع فكن مع والدتك فوالذي بعثني بالحق نبيا لانسها بك ليلة خير من جهاد سنة في سبيل الله **ومنها** ما رواه شيخ الطائفة في المبسوط في كتاب الجهاد قال وروى ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه واله فقال يا رسول الله اجاهد فقال الك ابوان قال نعم ففيهما فجاهد هكذا وانبئ في نسختين من المبسوط ولعل التقدير ففيهما فجاهد **ومنها** ما اورده شيخنا الشهيد في قواعده حيث قال الخامس انما منع من الجهاد مع عدم التعين لما صح ان رجلا قال يا رسول الله ابايعك على الهجرة والجهاد فقال هل من والديك احد قال نعم كلاهما قال اتبغي الاجر من الله قال نعم قال فارجع الى والديك فاحسن صحبتهما وفي الجميع نظر للقدح فيها سندا ودلالة اما الاول فلان ثقة الاسلام روى الحديث الاول عن ابي علي الاشعري عن محمد بن سالم عن احمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر ونحن نتكلم في الجميع لينكشف الحال فنقول اما ابو علي الاشعري فهو كنية الحسين بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك الاشعري القمي واحمد بن ادريس لكن المراد منه في المقام وكذا في غيره اذا كان في صدر سند الكافي هو الثاني لان محمد بن عيسى المذكور هو والد احمد بن محمد بن عيسى الذي لا يروي عنه ثقة الاسلام الا من غير واسطة فكيف يمكن روايته عن والده من غير واسطة وايضا ان النجاشي ذكر في ترجمة محمد بن عيسى المذكور انه دخل على الرضا عليه السلم وسمع منه وروى عن ابي جعفر الثاني عليه السلم والظاهر من هذا الكلام انه لم يبق الى زمان ثقة الاسلام الذي كان في الغيبة الصغرى والحاصل ان ابا علي الاشعري الذي يروي عنه ثقة الاسلام هو احمد بن ادريس الاشعري القمي الذي وثقه جماعة من علماء الرجال واما محمد بن سالم فلم يظهر لي من هو لاشتراكه بين الثقة وغيره واما احمد بن النضر فهو احمد بن نضر الخزاز ابو الحسن لانه الذي ذكر في الفهرست انه يروي عنه محمد بن سالم وهو ثقة وثقه النجاشي والعلامة واما عمرو بن شمر فهو ابو عبد الله الجعفي قال النجاشي انه ضعيف جدا قال انه زيد احاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها اليه واما جابر فهو جابر بن يزيد الجعفي لرواية عمرو بن شمر عنه وللتصريح به في مجالس الصدوق واختلف العلماء في حاله قال ابن الغضائري ثقة في نفسه ولكن جل من روى عنه ضعيف فمن اكثر عنه من الضعفاء عمرو بن شمر الجعفي وقال النجاشي انه كان في نفسه

فان ابا علي الاشعري في سند الكافي هو احمد بن ادريس الاشعري القمي

مختلطا ولا حاجة في المقام لتحقيق الحال فيه لضعف السند بعمرو بن شمر الراوي عنه في الكافي والمجالس ايضا لانه
رواه عن علي بن احمد بن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله البرقي قال حدثني ابي عن جده احمد بن ابي عبد الله عن
ابيه عن احمد بن النضر الخزاز عن عمرو بن شمر عن جابر بن يزيد الجعفي عن ابي عبد الله عليه السلام وما ذكر يعلم الحال في
سند الحديث الثاني ايضا لوجود عمرو بن شمر فيه ايضا مضافا الى ان عمرو بن شمر رواه عن جابر وهو جابر الجعفي
لما عرفت من ان عمرو بن شمر يروي عنه وهو يروي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله من غير اسناد الى
واحد من الائمة عليهم السلام فالحديث مرسل مضافا الى ان في السند محمد بن عيسى عن يونس وقد حكى شيخنا الصدوق
عن شيخه ابن الوليد انه قال ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه وسند الحديث هكذا
علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عمرو بن شمر عن جابر قال اتى رسول الله صلى الله عليه وآله
رجل الى اخر الحديث واما القدح في الثالث فهو مفتقر الى البيان لان شيخ الطائفة لم يورده في شيء من
كتب الاحاديث وانما اورده في المبسوط بلفظ وروي واما في الرابع فكذلك لانا لم نجده في شيء من
كتب احاديثنا وان كان هو الذي ما ذكره في المبسوط لشهادة شيخنا الشهيد بعد صدوره والحاصل انا لم
نجد هذين الحديثين في طرقنا ثم وجدناهما في كتب العامة فعلمنا انهما منقولان في بعض كتبهم المعتبرة عن عبد الله
بن عمر قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فاستاذنه في الجهاد فقال احي والداك قال نعم قال ففيهما
فجاهد وفي ذلك الكتاب ايضا وفي رواية ارجع الى والديك فاحسن صحبتهما واما القدح في الدلالة فهو
في الاول والثاني لكون المفهوم منهما علم الولد بكراهة الوالدين بخروجه الى الجهاد والمدعى توقف جواز الخروج
اليه على اذنهما مطلقا ولو مع عدم علمه بكراهتهما كما لا يخفى واما في الثالث فلان غاية ما يستفاد منه ترجيح
عليه والرجوع خدمة الوالدين على الجهاد فلا يجوز ان يكون ذلك لكون خدمتهما افضل الجهاد كما هو المدعى
عليه المحدثين الا ولعن ومنه يظهر الحال في الرابع كما لا يخفى على المتامل والحاصل انه ليس في شيء من النصوص
المذكورة دلالة على توقف جواز الجهاد على اذن الوالدين كما لا يخفى على من ادنى التامل في البين ثم اورد العلامة
في التذكرة والمنتهى عن طرق العامة ما هو صريح في توقف الجواز على اذنهما كما ستقف عليه لكنه لضعفه لا
يمكن التعويل عليه الا مع وجود جابر له فالمهم في هذا المقام نقل الكلام في كلمات الاصحاب فنقول انها
مختلفة ظاهرا وحاصل الاختلاف فيها يرجع الى ثلاثة اقسام **الاول** انه يجب على الاول الجهاد ولو



مع منع الوالدين عنه ولعله الظاهر من شيخ الطائفة في النهاية والسيد ابن زهرة في الغنية والمحقق
في النافع والعلامة في التبصرة لحكمهم بوجوب الجهاد ولم يتعرضوا في بيان من يسقط عنه ولم يجعلوا المنع
من الوالدين وهو الظاهر مما حكاه في الدروس عن ابن ابي عقيل كما ستقف عليه قال في النهاية الجهاد فريضة
من فرائض الاسلام وركن من اركانه وهو فرض على الكفاية الى ان قال ويسقط الجهاد عن النساء والصبيان
والشيوخ الكبار والمجانين والمرضى ومن ليس به نهضة الى القيام وفي الغنية الجهاد ركن من فرائض الاسلام
بلا خلاف وجملة ما يحتاج الى علمه خمسة اشياء شرائط وجوبه الحرية والذكورية والبلوغ وكمال العقل
والاستطاعة له بالصحة والقدرة عليه وعلى ما يفتقر اليه الى اخر ما ذكره ولم يجعل عدم المنع من الوالدين
من ذلك وفي النافع وهو فرض على كل من استكمل شروطا ستة البلوغ والعقل والحرية والذكورية وان لا يكون

همّا ولا مقعدا ولا اعمى ولا مريضا يعجز عنه وفي التبصرة وهو فرض على الكفاية بشروط ستة البلوغ والعقل
والحرية والذكورية وان لا يكون همّا ولا مقعدا ولا اعمى ولا مريضا يعجز عنه ومقتضى كلمات هؤلاء الاجلة كما ترى
وجوب الجهاد ولو مع منع الوالدين فعدم توقف جواز المباشرة على اذنهما بطريق اولى **والثاني** سقوط الوجوب
ومنعهما وهو الظاهر من ابن حمزة في الوسيلة والمحقق في الكتاب والعلامة في القواعد والارشاد وشيخنا الشهيد
في الدروس والقواعد واللمعة قال في الوسيلة ويسقط عن عشرة نفر الى ان قال ومن لم ياذن له الوالدان وفي
الكتاب وللابوين منع الولد عن الغزو وفي القواعد وللابوين المنع مع عدم التعين وفي الجهاد نظر وفي
الارشاد ويسقط عن الاعمى الى ان قال وعن منعه ابواه مع عدم التعين وفي الدروس وللابوين والمديون
مع الحلول واليسار المنع وقال الحسن يسقط طاعتهما وطاعة الغريم عند الاستنفار وحمل على التعين وفي
القواعد الشهيدية الخامس لهما منعه من الجهاد مع عدم التعين وفي اللمعة وللابوين منع الولد مع عدم التعين عليه
ولا يخفى ان غاية ما يلزم من العبارات المذكورة سقوط وجوب الجهاد عن الولد حين منع الابوين عنه والا لزم
خلو جواز المنع عن الفائدة ولا يلزم منه انتفاء جواز الجهاد حينئذ فضلا عن الحكم بعدم جوازه الا بعد اذنهما
مطلقا ولو مع عدم العلم بكراهتهما له كما لا يخفى على المتامل ثم على تقدير وجوب طاعتهما ينتفي الجواز ح لكن لا
يلزم منه الحكم بتوقف جواز مباشرة الجهاد على اذنهما مطلقا **والثالث** توقف جواز جهاد الولد على اذن
الوالدين مطلقا ولو مع عدم علمه بكراهتهما له فلا يجوز له الجهاد الا بعد الاذن منهما وهو الظاهر من المبسوط والتذكرة
والمنتهى والتحرير والروضة والمسالك قال في المبسوط فاما الابوان فان كانا مسلمين لم يكن له ان يجاهد
الا بامرهما ولهما منعه الى ان قال هذا كله اذا لم يتعين الجهاد فان تعين الجهاد وحاط العدو بالبلد فعلى كل احد
ان يغزو وليس لاحد منعه لا الابوان ولا اهل الدين وان كان الابوان مشركين او احدهما فله مخالفتهما على كل حال
وفي التذكرة ومن كان له ابوان مسلمان او احدهما ليس له الجهاد الا باذنهما او اذن الحي منهما سواء الاب كان او الام
في ذلك وهو قول عامة اهل العلم لما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال جاء رجل الى النبي صلى
الله عليه وآله فقال يا رسول الله اجاهد فقال الك ابوان قال نعم قال ففيهما فجاهد وقال في رواية جئت
ابايعك على الهجرة وتركت ابوي يبكيان قال ارجع اليهما فاضحكهما كما ابكيتهما وهاجر رجل الى رسول الله
صلى الله عليه وآله فقال له هل لك باليمن احد قال نعم ابواي قال اذنا لك قال لا قال فاستاذنهما فان اذنا
لك فجاهد والا فبرهما وقال ايضا من شرط عليه الاستيذان اذا خرج بغير اذن لزم الانصراف ما لم يشرع
في القتال لان سفره معصية وفي المنتهى من له ابوان مسلمان لم يجاهد تطوعا الا باذنهما ولهما منعه وبه قال اهل
العلم كافة الى ان قال وعن ابي سعيد ان رجلا هاجر الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له رسول الله هل لك
باليمن احد قال نعم ابواي قال اذنا لك قال لا قال فارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما
ولان طاعة الابوين فرض عين والجهاد فرض كفاية وفرض العين مقدم على فرض الكفاية وفي التحرير
من له ابوان مسلمان لم يجاهد تطوعا الا باذنهما ولهما منعه ولو كانا كافرين جاز له مخالفتهما والخروج مع كراهتهما
ولو تعين عليه بامر الامام او بشيء من الاسباب السابقة خرج مع منع ابويه المسلمين ولا يجوز لهما منعه وكذا جميع الواجبات
حكم احدهما حكمهما معا ولو كان ابواه رقيقين ففي اعتبار اذنهما اشكال وكذا لو كانا مجنونين لم يعتبر اذنهما

ولو سافر لطلب العلم او التجارة يجب الاستيذان منهما ولو منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما بخلاف الجهاد ولو خرج
في جهاد وقطعا باذنهما فنهياه منه بعد سيره وقبل وجوبه كان عليه ان يرجع الا ان يخاف او يمرض او يذهب نفقته
او نحو ذلك فيقيم في الطريق ان امكنه والا مضى مع الجيش فاذا حضر الصف تعين بحضوره ولم يبق لهما اذن
ولو رجعا في الاذن بعد وجوبه عليه وتعينه لم يؤثر رجوعهما ولو كانا كافرين فاسلما ومنعاه فان كان بعد
تعينه لم يعتد بمنعهما وان كان قبله وجب عليه الرجوع مع المكنة كذلك في الروضة ولا يبعد منع الولد من الجهاد
مع عدم التعين عليه بامر الامام او ضعف المسلمين عن المقاومة بدونه اذ يجب عينا فلا يتوقف على اذنهما
كغيره من الواجبات العينية وفي الحاق الاجداد بالآباء قول قوي فلو اجتمعوا توقف على اذن الجميع ولا يشترط حريتهما
على الاقوى وفي اشتراط اسلامهما قولان من ظاهر الخبر وعدم الاعتبار اذنهما فيعتبر في سائر الاسفار المباحة
والمندوبة والواجبة كفاية وفي المسالك لا يعتبر اذنهما في الجهاد ويعتبر في سائر الاسفار المباحة والمندوبة
والواجبة كفاية مع قيام من فيه الكفاية ولعل المستند في الاول العمومات الواجبة للجهاد
من الكتاب والسنة لعدم صلاحية النصوص المذكورة للتخصيص لما فصلناه وفي الثاني هو ما رواه المروي فقرنا
على ما عرفتها بها ظاهر الحديث ان الاذن وليس المستفاد منها الا تحريم ترك الجهاد حال العلم بكراهة
الوالدين فيخصص بها العمومات الموجبة للرفق في غير تلك الصورة سالما عما يصلح للمعارضة ولذلك ما في
المنتهى حاكيا عن ابي سعيد انه قال ان رجلا هاجر الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال رسول الله هل لك
باليمن احد قال نعم ابواي قال اذنا لك قال لا قال فارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما
ومثله ما في المنتهى لكن من غير اسناده الى ابي سعيد وهو وان كان عاميا ضعيفا لكن يكفي في جبره ما
فيها من دعوى الاتفاق كما في المنتهى المنجبر بالعمل عليه ولا يبعد ان يدعى انه الظاهر المراد من العبارات المتضمنة لجواز
منع الابوين للولد عن الجهاد لوضوح ان الكلام انما هو عند عدم تعين الجهاد على الولد بامر الامام عليه السلام
او ظنه بوقوفه عليه حتى يكون واجبا كفائيا فعليه يجوز لكل احد منعه منه بل جاز لنفسه تركه ايضا فتخصيص الحكم
بالوالدين ح غير مناسب فينبغي ان يكون مرادهم توقف مباشرة الاولاد للجهاد على اذن الآباء لا مجرد تجويز
المنع واما كلام الجماعة الذين ذكرتهم اولا فيمكن ان يقال انه مبني على عدم التعرض لهذا الشرط وبيطرح اخرى
انه لم يستقصوا فيه في بيان الشروط ويحمل كلامهم في الكتب الاخر وكذلك الدعوى المذكورة من العلامة
قرينة عليه والحاصل انه بعد ملاحظة الدعوى المذكورة في المنتهى والتذكرة لا محيص عن القول بان الاظهر
فالظاهر توقف مباشرة الجهاد للاولاد على اذن الوالدين او اذن الحي منهما بقي الكلام في تحقيق الاولوية
المذكورة اي دلالة توقف الجهاد لكونه من اعظم الطاعات واهمها على اذن الوالدين على توقف مباشرة الولد
لاي فعل كان من الافعال الواجبة كفاية والمندوبة والمباحة على اذنهما بطريق اولى فنقول ان هنا مقامات
احدها توقف مباشرة الولد لاي فعل مباح او مندوب على اذنهما فعلى هذا لا يجوز للولد الاشتغال
بالنوافل مثلا الا بعد الاذن من الوالدين والثاني توقف مباشرته للامر الواجب كفاية على اذنهما
الثالث توقف المسافرة سواء كان السفر مباحا او مندوبا كالسفر للتجارة ونحوها على اذنهما والتمسك بالاولوية
في الاول غير صحيح لاحتمال ان يكون توقف الجهاد على الاذن لكونه منافيا للاشتغال بالبر الواجب على الولد

للابوين فلما كانت المسافرة الى الجهاد موجبة لفوت البر اللازم وهو من حقوق الابوين توقف على اذنهما
بخلاف الاشتغال بالافعال المباحة او المندوبة في الحضر ولما لم اجد احدا من الاصحاب تمسك بالاولوية
في توقف الصوم المندوب على اذنهما بل انما تمسكوا بما ورد فيه من النص الخاص وحكموا بالكراهة لعدم نهوض
النص في اثبات الحرمة ومنه يظهر ان الاولوية غير مسلمة عندهم اذ لو كانت مسلمة لما احتاجوا في الحكم بالتوقف
الى دليل على حدة بل لما وجه الخلاف في المسئلة لما عرفت من دعوى الاتفاق في مسئلة الجهاد مضافا
الى ما عرفت من امكان دعوى الاتفاق في عدم توقف القضاء والصوم على اذنهما وانما الكلام في الكراهة
على ما فصلنا الحال في ذلك ثم انا نقول على بطلان الكلية المذكورة اي توقف مباشرة الافعال المباحة
والمندوبة على اذن الابوين لان تعرضهم في هذا المقام في موارد مخصوصة كالصوم المندوب والجهاد وفي اليمين
والعهد والنذر ونحوها قرينة على عدم تسليم العموم عندهم وتعرضهم في الموارد المخصوصة انما هو لورود النص
بالخصوص فيها ولم يحضرني الآن من حكم بتوقف الافعال المندوبة كلا مما كانت على اذنهما سوى العلامة
في المنتهى في الزاد ويظهر من كلامه ان مراده في صورة منع الوالد لا مطلقا مع ان كلامه ح ظاهر في الكراهة
لا التوقف حيث قال لا ينبغي للولد ان يتطوع الا باذن والديه لان امتثال امر الوالد اولى من فعل المندوب
قال المولى المحقق الاردبيلي اما فعل مندوب فالظاهر عدم الاشتراط الا في الصوم والنذر على ما ذكره
انتهى وهو في غاية الجودة الا ان فيما استثناه ضعفا كما عرفت مما اسلفناه ولعل في قوله على ما ذكره اشارة اليه
لكن الكلام في صدق النسبة على ما عرفت مما فصلناه في الصوم وستقف على ما نفصله في النذر وقال في
مجمع الفائدة والبرهان ولعل اجتناب ما فيه لما عضائهم مع عدم المعارض واجب ويمكن جواز ارتكاب
ما لم يعلم فيه ذلك وعدم وجوب الاستيذان الى اخر ما ستقف عليه انشاء الله تعالى بقي الكلام في المقام
الاخير من فضول المقامات الاشتغال بالامور الواجبة كفاية مطلقا على اذنهما فلم اجد من صرح بذلك
عدا شيخنا الشهيد في القواعد حيث قال الاقرب ان لهما منعه من فرض الكفاية اذا علم قيام الغير به او ظن
حتى يكون كالجهاد الممنوع منه انتهى كلامه رفع الله مقامه وقد عرفت انه في صورة العلم بقيام الغير في
الواجب الكفائي او الظن يصير المتخصص بغير كرسي ولكل احد المنع منه فالتخصيص بالوالدين ينبغي ان يكون
لتوقف الجواز عليهما كما نبهنا عليه في الجهاد لكن لا يخفى ضعف الاستناد الى المذكور لان كونه مثل الجهاد
في الوجوب الكفائي وان كان مسلما لكن كلية الكبرى بان يقال ان كل واجب كفائي يتوقف مباشرته
على اذن الوالدين ممنوعة لانتفاء الدليل عليه لما عرفت من اختصاص المستند بالجهاد فالتعدي عنه الى غيره
يفتقر الى ما يوجبه وهو اما الاولوية وقد عرفت امكان منعها وستقف على الزيادة عليه انشاء الله
ولعله لذلك لم يتمسك شيخنا الشهيد في الحكم بالاولوية ادلة جلية وهو ممنوع بل الظاهر من تخصيصهم
كلامهم بالجهاد عدم تسليم ذلك في غيره لكن المصرح به في كلام شيخنا الشهيد الثاني تسليم ذلك
لكن الظاهر من سياق كلامه ان مراده الاسفار الواجبة كفاية كما ستقف عليه لا مطلق الواجبات
الكفائية حتى صلوة الميت او تغسيله ونحوهما او العقل وهو ايضا ممنوع ولعرفت وجهه مما سلف
الى ما يأتي فالظاهر ان الكلية المذكورة مما لا ينبغي التأمل في ضعفها بقي الكلام في الاسفار الواجبة

كفائية كالسفر للتعلم والتعليم وكذا الاسفار المباحة والمندوبة هل يكون موقوفاً على اذنهما اولا الظاهر
من جماعة من العلماء الاول قال شيخنا الشهيد في قواعده قاعدة تتعلق بحقوق الوالدين لا ريب
ان كل ما يحرم او يجب للاجانب يحرم او يجب للابوين وينفردان بامور الاول تحريم السفر المباح بغير
اذنهما وكذا السفر المندوب وقيل قد سمعت كلامه في الواجب الكفائية وقال شيخنا الشهيد الثاني في
الروضة ولا يعتبر اذنهما في الجهاد بغير [illegible] سائر الاسفار المباحة والمندوبة والواجبة كفاية وفي
المسالك ولا يعتبر اذنهما في الجهاد بغير [illegible] سائر الاسفار المباحة والمندوبة والواجبة الكفائية
مع قيام من فيه الكفاية فالسفر لطلب العلم ان كان لمعرفة العلم العيني كاثبات الواجب تعالى وما يجب له
ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد لم يفتقر الى اذنهما وان كان لتحصيل الزائد منه على الفرض العيني كدفع الشبهات
واقامة البراهين الموضحة للدين زيادة على الواجب كان فرضه كفاية فحكمه وحكم السفر الى امثاله من العلوم
الكفائية كطلب التفقه انه ان كان هناك قائم بفرض الكفاية اشترط اذنهما وهذا في زماننا فرض
بعيد فان فرض الكفاية لا يكاد يسقط مع وجود مائة فقيه مجتهد في العالم وان كان السفر الى غيره
من العلوم المادية مع عدم وجوبها توقف على اذنهما هذا كله اذا لم يجد في بلده من يعلمه ما يحتاج اليه
او يجد في السفر زيادة يعتد بها لفراغ بال او جودة استاذ بحيث يسبق الى البلوغ الى الدرجة التي يجب
تحصيلها سبقاً معتداً به والا اعتبر اذنهما ايضاً انتهى كلامه رفع اسمه وقال المولى المحقق الاردبيلي
قدس الله تعالى روحه بعد نقل ايراد هذا الكلام باسره ما هذا لفظه ومن يعلم وجوب مسائل تعينها
حتى يجب عليه ذلك الواجب الكفائي ولكن هذا مخصوص بالسفر ويحتمل ان يكون غيره كذلك اذا كان
على مشقة انتهى ولعلنا نتعرض له فيما بعد وقال المولى الصالح المازندراني مشيراً الى رواية
جابر التي اوردناها اولاً ويفهم من هذا الخبر انه لا يجوز السفر بدون اذنهما مطلقا الا ان يكون
واجباً عليه عيناً وهل يلحق الاجداد والجدات بالوالدين في هذا الحكم ام لا بحث لان نقل مجمع
ولا قول صريح من اصحابنا انتهى كلامه اقول القائل بذلك من الاصحاب العلامة في
التذكرة على الجدان كالابوين لا قرب ذلك وشيخنا الشهيد الثاني قال في الروضة وفي الحاق
الاجداد بهما قول قوي ثم ان تحقيق الحال في هذا المقام يستدعي التكلم في مقامين **احدهما** توقف
الاسفار الواجبة كفاية على اذنهما وبعبارة اخرى وهي انه لا يجوز السفر للتوصل الى الواجب الكفائي
وتحصيله كالسفر للتفقه مثلا الا بعد اذنهما وهو الذي اختاره الشهيدان في القواعد والروضة
والمسالك والمولى الصالح المذكور واما كلام المحقق الاردبيلي فلا يظهر رأيه عليه والظاهر من جماعة
من الاصحاب خلافه قال شيخ الطائفة في المبسوط اما الابوان فان كانا مسلمين لم يكن له ان يجاهد
الا باذنهما الى ان قال واما طلب العلم فالاولى ان لا يخرج الا باذنهما وفي التحرير ولو خرج لطلب العلم
او التجارة استحب له استيذانهما وفي المنتهى لو سافر لطلب العلم او التجارة استحب له استيذانهما وان
لا يخرج من دون اذنهما وفي القواعد للشهيد هل للابوين المنع من سفر طلب العلم لا فرق الا ان
يكون متمكناً من فعله عندهما على حد تمكنه من السفر لم يجب الاستيذان ولو كان واجب التعلم وتعذر

الا بالسفر

الا بالسفر فلا حجر اما لو كان طالبا لدرجة الفتوى وهو من سمح لذلك فان لم يكن في البلد مستقل بها
فهو ملحق بالواجب وان كان فهو ملحق بالمستحب والظاهر من العلامة في التذكرة التردد حيث قال ليس للابوين
المنع من سفر الحج الواجب لانه على الفور وليس الخوف فيه كالخوف في الغزو وللشافعي قول ان لهما المنع من
الحج على التراخي وبر الوالدين على الفور والصغرى ممنوعة وكذا ليس لهما المنع في سفره في طلب العلم الواجب
عليه ولا يجب عليه استيذانهما كالحج ولو كان فرض كفاية بان خرج طالبا لدرجة الفتوى وفي بلده من يشتغل
بالفتوى احتمل ان لهما المنع لتعين البر عليه وعدمه لبعد الحجر على المكلف وحبسه ولو لم يكن هناك من يشتغل
بالفتوى لكن خرج مع جماعة لذلك فالاقرب عدم الاحتياج الى الاذن لانه لم يوجد في الحال من يقوم بالغرض
والخارجون معه قد لا يحصل لهم المقصود ولو لم يخرج معه احد لم يفتقر الى الاذن لانه يؤدي فرضا كما لو
خرج للغزو لتعينه عليه ولو امكنه التعلم في بلده فان توقع في سفره زيادة فراغ او ارشاد استاذ او شيء فكل
عدم افتقاره الى الاذن انتهى كلامه رفع مقامه ويمكن الاستدلال للقول بوجهين **احدهما** الاولوية بناء
على ان توقف المسافرة للجهاد على اذنهما يدل على توقف المسافرة لغيره مما لم يجب عليه عينا بطريق اولى
والثاني ان بر الوالدين واجب عينا ومن جملته ان لا يسافر سفراً يغوث له فلا ينبغي ان يسوغ الا باذنهما
ويمكن الجواب عن الاول بمنع الاولوية لمنع افضلية الجهاد من التعليم والتعلم بل الامر منعكس وما دل على افضلية
مداد العلماء من دماء الشهداء شاهد له فالقياس مشكل مضافا الى ما ستقف عليه في المقام الثاني وعن الثاني
بان غاية ما يستفاد من الايات القرآنية كقوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به
شيئا وبالوالدين احسانا وقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا ونحوهما من
الايات السالفة وجوب الاحسان بالوالدين لا عدم الانفكاك والافتراق منهما والاحسان بهما كما يمكن
مع كونه في بلدهما يمكن مع كونه في غير بلدهما كالانفاق والاحسان في كل حال بحسبه نعم على فرض الانفكاك
عنه نقول ان كان المراد من الاستلزام العلية منعناها وان كان المراد المصاحبة في الوجود سلمناها
لكن ما الدليل على ان حرمة احد المصاحبين مستلزمة لحرمة الاخر فالمختار هو القول الثاني فلا يجب عليه
الاستيذان من الوالدين وان تمسك بالاولوية من ما ذكرناه ثانيا في توقف الجهاد على اذن الوالدين
لكن الظاهر انه من باب التأييد كما ستقف عليه **تنبيه** اعلم ان شيخنا الشهيد نور
الله تعالى روحه السعيد في قواعده كلامين متنافيين احدهما ما ذكرناه في هذا المقام والثاني ما ادرجناه
قبل وستقف على تحقيق الحال فيها **المقام الثاني** في انه هل يتوقف الاسفار المندوبة كسفر الزيارة
والتجارة ونحوها والمباحة على اذنهما ام لا فيه خلاف ايضا فالاول مختار الشهيدين في القواعد والروضة
والمسالك والمولى الصالح المازندراني قدس الله تعالى ارواحهم وقد سمعت عباراتهم واختاره المولى المحقق
الاردبيلي قال واما السفر المباح او المستحب فلا يجوز بدون اذنهما لصدق العقوق والثاني مختار العلامة
في التحرير والمنتهى وهو وان لم يصرح فيهما بالاستحباب والاباحة لكن يمكن استفادته من عبارته قال
في التحرير لو سافر لطلب العلم او التجارة استحب له استيذانهما وفي الثاني مثله وحمل التجارة فيهما على كل
من الاستحباب والاباحة ممكن كما لا يخفى وفصل شيخنا الشهيد في موضع من القواعد تفصيلا احدهما

هل يتوقف الاسفار المباحة على اذن الوالدين ام لا

بين التمكن من تحصيل التجارة وعدمه فلا يجوز في الاول بخلافه في الثاني وكذا لو لم يكن مهما في بلده في كل من
البلد وغيره لكن يكمن في السفر زيادة ربح والثاني التفصيل بين تحقق الخوف في السفر وغيره حيث قال
ويجوز ايضا سفر التجارة اذا لم يكن متمكنا من تحصيلها في بلده وكذا لو كان في سفره زيادة لا توجد ربح
او ارفاق او زيادة فراغ او حذق في الشئ بالنسبة الى طالب العلم ولا مانع من سفر التجارة مع الخوف
الظاهر كالسير في البوادي الخطرة وركوب البحار فقد علم ان ههنا اقوالا التوقف مطلقا والعدم
كذلك والتفصيلان المذكوران في كلام شيخنا الشهيد قدس سره وحيث السعيد تنقيح المقام يستدعي
بيان مطلبين **الاول** لتوضيح الحال في كلام شيخنا الشهيد فنقول ان له في القواعد كلامين متنافيين
تقدم احدهما ما ذكره اولا حيث قال هل للابوين المنع من سفر طلب العلم الاقرب لا الا ان يكون
متمكنا من فعله عندهما على حد تمكنه من السفر فعند ليجب الاستيذان ولو كان واجب التعلم ولا يمكن
الا بالسفر فلا حجر اما لو كان طالبا لدرجة الفتوى وهو في تنجيح لذلك فان لم يكن في البلد مستقل
بما هو ملحق بالواجب وان كان فهو ملحق بالمستحب انتهى الظاهر ان مراده من العلم الذي جعل عدم المنع منه
اقرب مطلق العلم الشامل للواجب والمستحب ما لا استغراب الظاهر في تحقق الخلاف بالاضافة الى الاطلاق
الشامل للندب ايضا وان المراد من قوله فلا حجر بعنوان القطع وعدم الخلاف فكانه قال اذا كان العلم
واجبا عينيا فلا منع للوالدين اتفاقا اذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وان المراد من الواجب في قوله
فهو ملحق بالواجب الواجب العيني فحينئذ لا منع قطعا وما ذكر يظهر الحال في قوله فهو ملحق بالمستحب وقد علم
حاله في قوله الاقرب لا لما عرفت من ان الاستغراب انما هو بالاضافة اليه ويحتمل ان يكون المراد من
العلم في قوله هل للابوين المنع من سفر طلب العلم المستحب لقرينة ما بعده لكنه بعيد فالحمل على الاطلاق
اولى والكلام الثاني هو قوله لا ريب ان كلما يحرم او يجب للاجانب يحرم او يجب للابوين ويتفردان بامور
الاول تحريم السفر المباح بغير اذنهما وكذا السفر المندوب وقيل يجوز في سفر التجارة وطلب العلم اذا لم يمكن
استيفاء التجارة والعلم في بلدهما كما ذكرناه فيما مر والجواب عنه ان الكلام الثاني قرينة على العدول عما
ذكره اولا فلا تنافي **المطلب الثاني** في بيان مستند الحكم فنقول الظاهر انحصار المستند فيما
دل على توقف الجهاد على اذنهما بناء على ان توقف الجهاد الذي هو من اعظم الطاعات على اذنهما يدل
على توقف غيره عليه بطريق اولى لكن قد عرفت مما اسلفناه امكان منع الاولوية لجواز ان يكون
ذلك في الجهاد لكون الغالب الهلاك فيه بخلاف ما لم يكن الامر فيه كذلك قال في المنتهى لو سافر
لطلب العلم والتجارة استحب له استيذانهما والا لا يخرج من دون اذنهما الى ان قال وفارق الجهاد
لان الغالب فيه الهلاك وهذا الغالب فيه السلامة وفي التذكرة ليس للابوين المنع من سفر الحج
الواجب لانه على الفور وليس الخوف فيه كالخوف في الغزو وقد عرفت التفصيل من كلام شيخنا
الشهيد بين السفر مع الخوف كالسير في البوادي الخطرة والبحر وغيره وفي مجمع الفائدة والبرهان
الظاهر ان الغرض من اشتراط اذنهما ان الجهاد محل الغوث والتلف ولهما تعلق كثير به ولعله لا
فلا يبعد المراد اخذ السفر الذي فيه الخوف الا باذنهما ويمكن الحاق المخاطرة الى البلد البعيد

دون القريب

دون القريب قال في التذكرة واما سفر التجارة فان كان قصيرا لم يمنع منه وان كان طويلا وفيه خوف اشترط
اذنهما والا احتمل ذلك تحرزا عن تاذيهما انتهى كلامه والحاصل ان الحكم بتوقف الاسفار على سبيل
الاطلاق على اذن الوالدين لا يخلو من اشكال لانتفاء المستند فيه واما الاسفار التي فيها الخوف فلا يبعد
القول بالاشتراط وكذا المسافرة الى البلد البعيد لكن فيما اذا لم يكن لطلب العلم هذا كله اذا منع الوالدان
من السفر واما مع المنع منه سواء كان السفر مباحا او مندوبا او واجبا كفائيا وكذا الحال في غير السفر
من الامور المباحة والمندوبة ومنها الاشتغال بالصلوة في اول الوقت وكذا الصوم المندوب وغيرهما او واجبا
كفائيا فهل يكون كذلك او لا تنقيح الحال في ذلك يتوقف على انه هل يجب على الاولاد اطاعة الاباء والامهات
مطلقا ام لا وعلى الاول هل يجب الانتهاء عن كل ما نهوا عنه سواء كان من الافعال المندوبة او غيرها خلافا
على الثاني وههنا احتمال اخر هو التفصيل في الامور في وجوب طاعتهما في بعض دون اخر فالمهم
في هذا المقام صرف الهمة الى تحقيق هذا المراد فانه من الامور التي بها غاية الاهتمام فنحن نذكر اولا ما وصل
الينا من كلمات علمائنا الاعلام ثم نتعرض للاستدلال على ما يساعده الموفق والمعين فنقول قال شيخ
الطائفة في المبسوط اما الابوان فان كانا مسلمين لم يكن له ان يجاهد الا باذنهما الى ان قال واما طلب العلم
فالاولى ان لا يخرج الا باذنهما فان منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما وهو صريح في عدم وجوب طاعتهما اذا
منعاه عن السفر في طلب العلم وهو اعم من ان يكون العلم واجبا عينيا اولا ومنه يظهر جواز مخالفتهما في
طلب العلم ولو في الحضر كما لا يخفى وقال في المنتهى لو سافر لطلب العلم والتجارة استحب له استيذانهما وان
لا يخرج من دون اذنهما ولو منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما وهو صريح في جواز المخالفة وعدم وجوب طاعتهما
ولو كان السفر للتجارة ومنه يظهر جواز المخالفة فيما اذا منعاه عن الافعال المندوبة في الحضر بطريق اولى
وفي التحرير ولو سافر لطلب العلم او التجارة استحب له استيذانهما ولو منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما بخلاف
الجهاد والامر فيه كما نبهنا عليه في عبارة المنتهى وفي كتاب الصوم من التذكرة لا ينبغي للولد ان يتطوع بالصوم
الا باذن والده لان امتثال امر الوالد وطاعته اولى وصدره وان كان مفروضا في صورة عدم الاذن
لكن ذيله قرينة على انه محمول على صورة المنع او شامل لها ايضا وصرف صدر الكلام عن ظاهره بقرينة
الذيل اولى من عكسه كما لا يخفى على المتامل والتعبير بلا ينبغي وكذا الاولى في الاخر دليل على جواز المخالفة
لكنه مفروض في خصوص الصوم فمقتضاه جواز الصوم المندوب ولو في صورة منع الوالد عنه وفي المنتهى
لا ينبغي للولد ان يتطوع الا باذن والده لان امتثال امر الوالد اولى من فعل المندوب والامر فيه كما مر
في عبارة التذكرة الا ان مقتضاها جواز مخالفة الوالد في جميع الامور المندوبة وفي اللمعة والاولى عدم
انعقاده اي الصوم المندوب مع النهي اي مع نهي الوالد وفي الروضة وجعله اولى يؤذن بانعقاده
الى ان قال والاقوى الكراهية بدون الاذن مطلقا في غير الزوجة والمملوك والظاهر ان مراده
كراهة الصوم المندوب مع عدم اذن المضيف والوالد سواء منعا عنه اولا ولا يخفى ان هذه العبارات
دالة على عدم وجوب اطاعة الوالدين وجواز مخالفتهما لكن بعضها في طلب العلم وبعضها في التجارة
وبعضها في الصوم المندوب وبعضها في جميع الامور المندوبة ومن عباراتهم الدالة على عدم وجوب

في المسائل التي يجب على الولد إطاعة الوالدين فيها

اطاعتهما في الجملة ما ذكروه في باب النكاح وهو امور **منها** ما اطبقوا عليه وهو جواز تزويج البنت
فيما اذا عضلها ومنعها ابوها عنه مع رغبتها فيه قال في الكتاب ولو عضلها الولي وهو ان لا يزوجها من
كفو مع رغبتها فانه يجوز لها ان تزوج نفسها وذكرها اجماعا وفي النافع ولو عضلها الولي سقط اعتبار
رضاه اجماعا وفي التحرير ولا خلاف في ان لها ان تزوج نفسها مع عضل وليها وفي القواعد
ولو عضلها الولي وهو ان لا يزوجها بالاكفاء مع رغبتها استقلت اجماعا وغيرها من العبارات الدالة
على جواز تزويجها ولو مع عدم رضا الاب مثلا كج وهو صريح في جواز مخالفتها للاب نح **ومنها**
ما اطبقوا عليه ايضا من انتفاء الولاية على البالغ العاقل الرشيد والظاهر منهم انه ليس للوالدين
اجباره على تزويج من اراد ابل لا يجوز لم تزويج من لم يرض ابواه بتزويجها كما هو المستفاد من الاخبار
المروي في الكافي عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اني اريد ان اتزوج امرأة و
ان ابوي ارادا غيرها قال تزوج التي هويت ودع التي يهوي ابواك وما رواه في التهذيب عن ابان عن
ابي عبد الله عليه السلام قال اذا زوج الرجل ابنه كان ذلك الى ابنه واذا زوج ابنته جاز ذلك وليس في سنده
من يقدح في حجية الحديث سوى موسى بن جعفر البغدادي ولا يبعد ان يقال انه غير قادح ايضا
فتأمل وسند من ان له كتاب النوادر وهو دليل على حسن حاله مضافا الى انه ممن يروي عنه محمد بن
احمد بن يحيى كما في هذا الحديث وغيره ولم يستثن روايته عنه وهو لو لم جواز عدم امضاء الابن للتزويج
الذي صدر من والده فمقتضاه جواز المخالفة مع عدم رضا الوالد بها وما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلام انه سأله عن رجل زوجته امه وهو غائب قال النكاح جائز ان شاء المتزوج قبل وان
شاء ترك ومعلوم ان التزويج الذي صدر من الام ليس مما رضيت به فاذا جازت المخالفة بعد التزويج فقبله
بطريق اولى **ومنها** ما هو المشهور بين الاصحاب من انتفاء الولاية على البالغة العاقلة الرشيدة قال
في التذكرة الحرة ان كانت بالغة رشيدة الى ان قال فقد اختلف علماؤنا المحققون منهم على انها
تملك نكاحها فيصح ان تعقد لنفسها ولغيرها مباشرة وتوكيلا ايجابا وقبولا دائما ومنقطعا سواء
كان لها اب او جد او غيرهما من العصبات ولا فارب اولا وسواء رضي الاب والجد او كرهها الى ان قال ليس
لاحد من الاقارب عليها اعتراض انتهى وفي الظاهر من جملة من العبارات وجوب اطاعتهما قال شيخنا
الطبرسي في تفسير وبالوالدين احسانا ما هذا لفظه اي قضى بالوالدين احسانا او اوصى بالوالدين احسانا
ومعناهما واحد وفي مجالس الكبير وان كان من الواجب طاعة الوالدين على كل حال لكن الحاجة اكثر في تلك الحال
وقال شيخنا البهائي في مقام الاستدلال لتوقف الجهاد على اذن الوالدين ما هذا كلامه وان طاعة الابوين
فرض عين والجهاد فرض كفاية وفرض العين مقدم على فرض الكفاية وقال ايضا حكم احد الابوين حكمهما
معا لان طاعة كل واحد منهما فرض وقال المولى المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام
وفيهم وجوب متابعة الوالدين من الآيات والاخبار المتقدمة وصرح به بعض العلماء ايضا
انتهى وقال ايضا ولا يجوز مخالفتهما في امر يمكن النفع له ولا يضر بحاله دينا او دنيا او يخرج عن ذي المروة
ومايشعا ومن منه ولا يليق بحاله بحيث يذمه العقلاء ويعرف من ان الحق ان لا يمكن كذلك والاحتياط لم

في الاقسام التي لا يجب على الولد اطاعة الوالدين فيها

في ذلك ولا ما يرد عليه بتركه ويحمل العموم للعموم الا ما اخرجه الدليل بحيث يعلم الجواز شرعا لاجماع
وغيره مثل ترك الواجبات العينية والمندوبات غير المستثنى وليس وجوب طاعتهما مقصورا على فعل
الواجبات وترك المعصيات للفرق بين الولد وغيره فان ذلك واجب والظاهر عموم ذلك في الولد وان لم
وقال شيخنا الشهيد في قواعده لا ريب ان كلما يحرم او يجب للاجانب يحرم او يجب للابوين وينفردان
بامور الى ان قال الثاني قال بعضهم يجب عليه طاعتهما في كل فعل وان كان شبهة فلو امراه بالاكل معهما
من مال يعتقده شبهة اكل لان طاعتهما واجبة وترك الشبهة مستحب الثالث لو دعواه الى فعل وقد حضرت
الصلاة فليؤخر الصلاة وليطعهما لما قلناه الرابع هل لهما منعه من الصلاة جماعة الاقرب انه ليس لهما منعه مطلقا
بل في بعض الاحيان لما يشق عليهما لفقده كالسعي في ظلمة الليل الى العشاء والصبح انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه
من الاضطراب حيث نسب القول بوجوب طاعة الوالدين في كل فعل الى القيل الظاهر في عدم كونه معتقدا
له بخلاف ما ذكره في الثالث فان قوله لما مر اشارة الى ان طاعة الوالدين واجبة واتيان الصلاة في اول
الوقت مستحب ومقتضاه كون ما نسبه الى القيل مما يعتقده ثم اللازم منه وجوب طاعتهما فيما اذا منعاه عن الصلاة
جماعة ايضا وهو خلاف ما يقتضيه قوله الاقرب انه ليس لهما منعه مطلقا فتأمل وفي مجمع الفائدة و
البرهان ولعل اجتناب ما فيه لهما غضاضة مع عدم المعارض واجب ويمكن جواز ارتكاب ما لم يعلم فيه
ذلك وعدم وجوب الاستيذان وان وجب الامتناع بعد العلم بالغضاضة وعدم الرضا ولا اذن وان كان
الاذى لمصلحة معقولة معتبرة في نظر العقلاء في الجملة لا بمجرد التشهي والاغراض الفاسدة الباطلة انتهى
وقوله والاذن عطف على قوله الرضا فالمقدم بعد العلم بعدم الاذن وظاهره وان كان منافيا لقوله وعدم و
الاستيذان كما لا يخفى على المتأمل لكن يمكن الجمع بينهما بحمل الثاني على ما اذا علم بعدم اذنهما بعد الاستيذان
والاول على خلافه وقد نبهنا فيما سلف على ان جملة من علمائنا حكموا بتوقف الاسفار الواجبة كفاية
والمندوبة والمباحة على اذن الوالدين ويلزمهم عدم تجويزهم ثلاث الاسفار في صورة منعهما بطريق اولى
كما لا يخفى وهل يمكن استفادة التعميم من ذلك بان يقال انه لم يجوزوا الاسفار المذكورة من غير اذن الوالدين
يلزمهم الحكم بوجوب طاعتهما بعنوان الاطلاق بطريق اولى الظاهر لا لمنع الاولوية وتحقيق المقام يستدعي
ان يقال ان هنا احتمالات **الاول** وجوب اطاعة الوالدين مطلقا **والثاني** عدمه كذلك الا في الجملة
والثالث التفصيل بين الامور المباحة فالاول والمندوبة فالثاني ويمكن الاستدلال للاول بالصحيح
المروي في باب البر بالوالدين من الاصول عن ابن محبوب وهو من اصحاب الاجماع عن خالد بن نافع
البجلي عن محمد بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال
يا رسول الله اوصني فقال لا تشرك بالله شيئا وان حرقت بالنار وعذبت الا وقلبك مطمئن بالايمان
ووالديك فاطعهما وبرهما حيين كانا او ميتين وان امراك ان تخرج من اهلك ومالك فافعل
فان ذلك من الايمان وجه الدلالة انه صلى الله عليه وآله امر باطاعة الوالدين مع عدم ذكر المتعلق
ومقتضاه التعميم كما في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيجب اطاعتهما في جميع الامور وهو
وان كان شاملا للواجبات العينية والمحرمات الا انه يحمل على غيرهما لما ستقف عليه ويدل عليه ايضا ما دل

على حرمة التأفيف كقوله تعالى فلا تقل لهما اف والصحيح المروي في باب العقوق من الاصول عن احمد بن
محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن حديد بن حكيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ادنى العقوق اف ولو علم
الله شيئا اهون منه لنهى عنه وهو ادنى العقوق ومن العقوق ان ينظر الرجل الى والديه فيحد النظر اليهما
والحسن المروي في الباب عن حديد بن حكيم ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ادنى العقوق اف ولو علم الله
ايسر منه لنهى عنه وغيرهما مما دل على ان اف من ادنى العقوق وجه الاستدلال هو ان لفظة اف كلمة يؤتى
بها عند التضجر وقد دلت الاية الشريفة والنصوص العديدة على حرمتها والظاهر ان حرمة قول اف للوالد
تدل على حرمة مخالفتهما بطريق اولى لوضوح ان المخالفة اشد مدخلية في الايذاء من قول اف ولذلك يكون
المخالفة ابلغ في نظر العقلاء من قول اف فما دل على حرمة التأفيف للوالدين يدل على حرمة مخالفتهما بطريق
اولى بل اللازم كون مخالفتهما من الكبائر لدلالة النصوص على ان التأفيف من ادنى العقوق الذي دلت
النصوص الصحيحة على انه من الكبائر وللثاني بالصحيح المروي عن يونس بن عبد الرحمن عن درست بن ابي
منصور عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه واله ما حق الوالد على ولده قال
ان لا يسميه باسمه ولا يمشي بين يديه ولا يجلس قبله ولا يستسب له وحصر الحق فيما ذكر يدل على انتفائه
في غيره ومنه الطاعة فلا تكون واجبة خرج ما دل الدليل على اخراجه كما اذا منعاه عن الجهاد فبقي غيره مندرجا
تحت العموم وللثالث بان انصراف ما دل على وجوب طاعة الوالدين كقوله عليه السلام والديك فاطعهما الى
الامور المندوبة غير معلوم لعدم معهودية المنع عنها بحيث يوجب مخالفة اذيتهما فقوله عليه السلام اطعهما ظاهر
في غيرها فيبقى الادلة الدالة على رجحان الاتيان بتلك الامور سالمة عما يصلح للمعارضة وعلى تقدير الاغماض
عن دعوى الظهور نقول شموله للامور المندوبة مشكوك فيه والشك فيه يوجب الشك في وجود المخصص للادلة
المثبتة لتلك الامور المندوبة ومع الشك في المخصص لا يمكن رفع اليد عن تلك الادلة لوضوح عدم جواز
التخصيص مع الشك في وجود المخصص ثم على تقدير الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم شموله للامور المندوبة
نقول ان التعارض بينه وبين ما دل على رجحان الاشتغال بالامور المندوبة من تعارض الظاهرين
والعموم من وجه فيجب الرجوع الى المرجحات ولا يبعد ترجيح ما دل على الامور المندوبة للاصل والعمومات
والاكثرية عدد تلك الادلة في الغالب فتأمل ومنه يظهر الحال في الاولوية المستفادة من
الاية الشريفة وغيرها بناء على ما عرفت من عدم معهودية المنع عن الافعال المندوبة فالمخالفة
المستفادة حرمتها من الاولوية لم يظهر شمولها للمخالفة في الامور المندوبة وفيه تأمل والاولى ان يقال
الظاهر ان حرمة التأفيف لكونه مما اوجب الاذية والاحزان وتحريمها انما يستلزم تحريم المخالفة لكون الاحزان
والاذية فيها اشد والظاهر ان المخالفة في فعل المندوبات ليست كذلك بل ربما في الغالب ما اوجب
السرور الطبيعي وان اوجب الحزن فالظاهر ان الاولوية غير متحققة في تلك المخالفة الا اذا كان الوالد
ممن يعلم مذاق الشريعة لكن حينئذ لا يعتبر رضاهما في امثال ما نحن فيه نعم ربما يمكن فرض المخالفة في الامور
المندوبة ان يكون موجبة للاحزان والاذية كما اذا منع الوالد مثلا عن السفر الى البلاد البعيدة للتجارة
مثلا فحينئذ يمكن الحكم بالحرمة ويدل عليه مضافا الى ما ذكر ما رواه شيخنا الصدوق في اواخر الخصال في حديث

الاربعة

الاربعمائة عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من احزن والديه فقد عقهما وسنقف على الكلام في سنده و
هو مروي في الفقيه ومكارم الاخلاق ايضا ومما ذكرنا تبين ان المختار هو الاحتمال الثالث وهو الظاهر
من العلامة في المنتهى كما نبهنا عليه فيما سلف والمولى المحقق الاردبيلي بل الظاهر منه انه من الاحكام المسلمة
حيث قال في جملة كلامه السابق وتحمل العمومات للعموم الا ما اخرجه الدليل بحيث يعلم الجواز شرعا بالاجماع و
نحوه مثل ترك الواجبات العينية والمندوبات غير المستثنى والاظهر منهما ما ذكره شيخنا الصدوق في العلل
وكلامه صريح في عدم وجوب طاعة الوالدين في الامور المندوبة وسنقف عليه فتنقيح المقام يستدعي ان يقال
الظاهر وجوب اطاعة الوالدين في المباحات سواء تعلق طلبهما في فعلها او تركها ويمكن الاستدلال عليه
مضافا الى ما تقدم بالصحيح المروي في باب العقوق من الاصول عن سيف بن عميرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال
من نظر الى ابويه نظر ماقت وهما ظالمان له لم يقبل الله له صلاة لوضوح ان نظر ماقت في حال ظلم الوالدين
للولد لو اوجب ذلك فايجاب مخالفة احدهما او هما له بطريق اولى لاسيما في غير حال الظلم كما لا يخفى وفيه
تأمل وسنقف على وجهه مفصلا فيما سلف **ومنها** جواز تزويج الثيب نفسها ممن شاءت اذا كان كفوا
ولو مع عدم رضاء الوالدين لاطلاق كلام الاصحاب والنصوص الواردة في الباب كالصحيح المروي في الكافي
عن ابن مسكان عن الحسن بن زياد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المرأة الثيب تخطب الى نفسها قال هي
املك بنفسها تولي امرها من شاءت اذا كان لا بأس به بعد ان تكون قد نكحت زوجا قبل ذلك والصحيح المروي
فيه عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في المرأة الثيب تخطب الى نفسها قال هي املك بنفسها تولي امرها
من شاءت اذا كان كفوا بعد ان تكون قد نكحت رجلا قبله وترك الاستفصال فيهما بين رضاء الابوين
وغيره يفيد شمول الحكم للحالين مضافا الى انه يمكن دعوى ظهور جوابه عليه السلام في صورة عدم رضاهما فتدبر
ان الخلاف في هذه المسئلة غير معلوم عدا ما حكي عن ابن ابي عقيل من حكمه ببقاء ولاية الاب لها وهو ضعيف
بل يمكن ان يدعى انه مسبوق بالاجماع وملحوق به **ومنها** جواز تزويج الباكرة العاقلة الرشيدة نفسها
ممن شاءت على المشهور بين الاصحاب وظاهرهم ان لها ذلك ولو مع عدم رضاء الوالدين وقد عرفت مما
حكينا فيما سلف تصريح العلامة في ذلك وهو الظاهر مما تمسك به جماعة من الاصحاب كالعامي المروي
عن ابن عباس انه قال جارية بكر جاءت الى النبي صلى الله عليه واله فقالت ان ابي زوجني من ابن اخ
له ليرفع خسيسته وانا كارهة فقال صلى الله عليه واله اجيزي ما صنع ابوك فقالت لا رغبة لي فيما
صنع ابي قال فاذهبي فانكحي من شئت فقالت لا رغبة لي عما صنع ابي ولكني اردت ان اعلم النساء
ان ليس للاباء في امور بناتهم شيء ويشهد له الصحيح المروي في التهذيب عن الحلبي قال سألته عن التمتع
من البكر اذا كانت بين ابويها بلا اذن ابويها قال لا باس الحديث والمرسل المروي فيه عن ابي سعيد
القماط عمن رواه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جارية بكر بين ابويها تدعوني الى نفسها سرا من ابويها
افافعل ذلك قال نعم ووجه الدلالة ظاهر لوضوح ان القطع حاصل لها في الاغلب ان ذلك ليس
مما يرضى به الوالد ان قيل ان ذلك وان كان مسلما لكن غاية ما يستفاد منه جواز ذلك للرجل
ولا يلزم منه جوازه للمرأة قلنا لو لم يجز ذلك لها في تلك الصورة لمنعه عليه السلام لعدم جواز الاعانة على الاثم

ومنها جواز الشهادة على الابوين مع انها تكذيب عليهما في بعض الاحيان لعموم قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين وما رواه في الكافي عن علي بن سويد السائي عن ابي الحسن صلوات الله عليه قال كتب الي في رسالته الي وسالته عن الشهادة لهم فاقم الشهادة لله ولو على نفسك او الوالدين والاقربين فيما بينك وبينهم فان خفت على اخيك ضيما فلا وما رواه في يكمن عن داود بن الحصين قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اقيموا الشهادة على الوالدين والولد الحديث قال السيد المرتضى في الانتصار ومما انفردت به الامامية في هذه الاعصار القول بجواز شهادة ذوي الارحام والقرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على خبر يرويه من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وهو صريح في منع قبول شهادة الولد على الوالد بل ظاهره ان ذلك مما ذهب اليه اكثر علمائنا وحكاه في كنز العرفان عن ابن الجنيد واختاره في الدروس والتنقيح والمسالك قال في الدروس لو شهد الولد على والده ردت عند الاكثر ونقل الشيخ فيه الاجماع والاية وخبر داود بن الحصين وعلي بن سويد يعطي القبول وهو قوي وهو مختار المولى المحقق الاردبيلي وصاحب الكفاية والمفاتيح وقال في ايات الاحكام الذي يظهر ان الاجزاء لنا على وجه لم يعلم جواز ذلك شرعا مثل الشهادة عليهما مع انه قد منع قبول ذلك بعض مع صراحة الاية في وجوب الشهادة عليهما مع ان فائدته القبول لان قبول شهادته عليهما تكذيب لهما وعقوق وحرام ونحو الكفاية ولعل الاقرب القول الاخر اي القول بالقبول وفي المفاتيح وكذلك تقبل شهادة القريب على قريبه مطلقا على الاصح وفاقا للسيد والشهيدين للاصل والعمومات وخلافا للاكثر فيما اذا شهد الولد على والده والحكي عن اكثر الاصحاب عدم قبول شهادته على الوالد وفي الخلاف عليه الاجماع حيث قال لا تقبل شهادة الولد على والده لا تقبل بحال ثم حكى التفصيل عن الشافعي بين ما تعلق الشهادة بالمال ويجري مجراه وما يتعلق بالبدن الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم نجد ما اشار اليه من الاخبار الا ما رواه مرسلا في الفقيه حيث قال وفي خبر اخر انه لا تقبل شهادة الولد على والده والظاهر ان ما ذكره في الانتصار اشارة اليه والمستند فيه قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا بناء على ان الشهادة عليه تكذيب له وهو من المنكر لا من المعروف والاجماع المنقول عليه في الخلاف وعن السرائر والرواية المذكورة والجواب عن الاول هو ان السعي في ابراء ذمتهما من حقوق الناس واستخلاصهما من العقوبات الجزئية اولى بان يكون معروفا قال في التنقيح يمنع ان ذلك مناف للمعروف بل هو المعروف بعينه والا لما جاز امره بالطاعة ونهيه عن المعصية مع امتناعه وهو باطل ونمنع ان ذلك عقوق اجماعا خصوصا مع تعين الاثم على الوالد وحفظ نفسه حق امراء مسلم وانه لا يجوز موافقتهما على المنكر اجماعا فكذا حال غيره من المحرمات انتهى ويلاحظ ولا اغماض عنه فلذلك التعارض بينه وبين الاية التي ذكرناها او لا تعارض العام والخاص فلا بد من حمله على غيرها حتى فيه لزوم تقديم الخاص على العام واما ما اجاب به العلامة في المختلف عن الاية الاولى من ان الامر باقامة الشهادة لا يستلزم قبولها قال في كنز العرفان وقال الشيخ واكثر الاصحاب لا تقبل شهادة الولد على والده لاستلزام ذلك تكذيب والده وهو عقوق

يمنع قبول الشهادة ووجوب الاداء الذي هو مدلول الاية لا يستلزم القبول لان الاداء قد يصدع بالحق وهو اعم من القبول وعدمه وهو من غرائب الامور اذ المفروض انه لا مانع في الولد من قبول الشهادة الا الشهادة على الوالد وهي لما كانت موجبة للعقوق الذي هو من الكبائر لا يجوز قبولها لاشتراط العدالة في الشاهد فالمفهوم من الاية وجوب اقامة الشهادة لا قبولها وفيه ما لا يخفى اذ لو كانت الشهادة على الوالد من العقوق بل من المعاصي كيف يامر الله تعالى به فامره تعالى بها دليل على عدم كونه من ذلك فلا وجه لعدم القبول مضافا الى ان الامر بالاقامة مع عدم القبول لغو يجب تنزيه كلام الحكيم عنه ثم ان الظاهر منهم اطباقهم على ان اطاعة الوالدين غير معتبرة في الامور الواجبة والمحرمة كما ستقف عليه فلو كانت اقامة الشهادة واجبة كيف اوجبت العقوق الا ان يفصل بين توقف اثبات الحق على شهادة الولد وعدمه لكن كلامهم مطلق ومن هنا تبين ان ذكرهم المسألة هنا في غير موقعها اذ الكلام في الامور المباحة فتامل واما الجواب عن الاجماع المنقول والخبر المذكور فبان نهايتهما الظن لمعارضته ما قدمناه من الاية الصريحة والاخبار المعتمدة ثم الظاهر من كلامهم ان الخلاف انما هو في الشهادة على الوالد واما على الوالدة فلا اشكال في قبول شهادة الولد عليها وستقف على تفصيل الحال في ذلك هذا كله في الامور المباحة وكذلك الحال في الامور المندوبة بمعنى انه لا يجب عليه اطاعة الوالدين فيها اذا تعلق طلبهما بتركها الا اذا دل دليل على الوجوب من ذلك الصوم المندوب بناء على القول بعدم صحته اذا منعاه فيخصص الحال في ذلك يستدعي ان يكون ان من قال بتوقف انعقاد صوم الولد على اذن الوالد كشيخنا الشهيد في الدروس والمحقق الشيخ علي في حاشيته على الكتاب وقد اوردنا عبارتهما فيما سلف يلزمه القول بعدم الانعقاد في صورة المنع بطريق اولى وبه صرح في الدروس ايضا حيث قال في تعداد الصوم المحظور ما هذا لفظه وصوم الاربعة المذكورين مع النهي او عدم الاذن على الخلاف والمراد بالاربعة الضيف والمرأة والعبد والولد ولا يخفى ما في كلامه والاولى ان يكون مع عدم الاذن او مع النهي كما لا يخفى ويحمل على التأمل وبه قطع السيد الاستاد ادام الله تعالى ظلاله على رؤوس العباد حيث قال في شرحه على النافع ومع النهي في الولد يحرم قطعا وقال شيخ المشايخ شيخنا الشيخ جعفر النجفي ادام الله تعالى ظلاله على رؤوس الانام والاقوى وهو اي صوم المكروه عدة امور صوم الولد تطوعا من دون اذن والده ويمنع منه مع المنع على الاقوى ويمكن الاستدلال له بوجوه الاول ما رواه البرقي في الباب المتقدم من الاصول عن ابن محبوب عن خالد بن نافع البجلي عن محمد بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اوصني فقال لا تشرك بالله شيئا وان حرقت بالنار وعذبت الا وقلبك مطمئن بالايمان ووالديك فاطعهما وبرهما حيين كانا او ميتين وان امراك ان تخرج من اهلك ومالك فافعل فان ذلك من الايمان وجه الدلالة من وجهين احدهما من قوله عليه السلام وان امراك الى اخره بناء على ان الظاهر ان المراد بالخروج من الاهل طلاقها ومن المال هبته ومقتضى قوله عليه السلام فافعل وجوبه فنقول لو وجب اطاعة الوالدين في الخروج من الاهل والمال بالمعنى المذكور مع ما فيه من المشقة الشديدة الظاهرة فوجوب طاعتهما في غيره بطريق اولى كما لا يخفى ويلحق به من ذلك والثاني من قوله عليه السلام

هل يجوز للولد ان يصوم تطوعا مع نهي الوالد عنه او لا

فاطلبهما بناء على ما عرفت من استفادة العموم منه والجواب عن الثاني يظهر مما اسلفناه واما عن الاول
فلوضوح ان القول بالمفهوم انما يكون عند امكان القول بالمنطوق وهو هنا غير ممكن لما نبهنا عليه فيما سلف
من انه لو زوج الوالدان او احدهما المرأة من ابنهما البالغ العاقل في صورة انتفاء التوكيل يكون العقد فضوليا
فله ان لا يمضيه مطلقا ولو مع عدم رضاهما به وهو مقتضى قوله عليه السلام اذا زوج الرجل ابنه كان ذلك الى
ابنه الحديث وقد تقدم ويقتضيه ايضا اطلاق كلامهم في المسئلة كما لا يخفى على من لاحظها فيبقى البحث
فنقول ان عدم وجوب امضاء العقد الصادر من الوالدين مثلا ولو مع عدم رضاهما به يدل على عدم وجوب
اطاعتهما في الطلاق بطريق اولى كما لا يخفى وايضا قد بينا انه يجوز للولد ان يتزوج من لا يرضى
ابواه بتزويجها كما هو المستفاد من الحديث المتقدم المروي في الكافي عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قلت له اني اريد ان اتزوج امرأة وان ابوي ارادا غيرها قال تزوج التي هويت ودع
التي يهوى ابواك وكيف يجوز ما قيل ان يجوز للولد عقد من لم يرض ابواه بعقدها لكن يحرم عليه
امساكها فيما اذا لم يرض ابواه بذلك والحاصل ان جواز المخالفة في اصل العقد يدل على جوازها
في الطلاق بطريق اولى فلا يبقى الرجوع الى الترجيح وهو مع ما دل على عدم وجوب الاطاعة
للكثرة والذكر في غير الكافي ايضا من الاصول المعتبرة والاعتبار وعموم لا ضرر ولا ضرار و
الايات النافية للعسر والحرج في الدين فلا يبقى مجال للخروج من الاهل والمال على مقتضى اخر فينتفي الدلالة
فيما نحن فيه **والثاني** ما تقدم من الكافي والفقيه من قوله صلى الله عليه وآله ومن بر الولد ان لا يصوم
تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الولد عاقا وجه الدلالة ظاهر لوضوح انه لو لم يجز الصوم الا
مع عدم الاذن من الوالدين فمع نهيهما عنه بطريق اولى والجواب عنه يظهر مما ذكرنا وبيانه هو انك قد
عرفت ان التعويل على الفحوى انما يكون عند امكان القول بالمنطوق وقد علمت مما فصلناه بما لا مزيد
عليه خلافه ولقائل ان يقول ان العمل بظاهر الحديث وان لم يكن ممكنا لكنه لا يوجب طرحه بالمرة لامكان
حمله في صورة منع الوالدين عن الصوم المندوب ومقتضى قوله عليه السلام والا كان الولد عاقا عدم جواز
المخالفة بل كونها من الكبيرة لتظافر النصوص المعتبرة بعد العقوق فيكون الصوم محرما الا ان يجاب
بان ذلك انما يجري اذا كان الحديث مستجمعا لشرائط الحجية وليس كذلك لانه مروي في الكافي وباب
العلل التي من اجلها لا يستجاب لدى الكعبة من العلل والسند في الكتابين مشتمل على احمد بن
هلال وهو في كمال الضعف واما في الفقيه فهو وان روي فيه باسناده الى نشيط بن صالح لكن
لم يذكر طريقه اليه في المشيخة فالسند مجهول مضافا الى انه يمكن ان يقال لا يبعد ان يكون الطريق
اليه هو السند المذكور في العلل لانتهائه الى نشيط بن صالح عن هشام بن الحكم فالحديث اما
ضعيف السند في جميع الكتب او ضعيف في البعض ومجهول في اخر وكيف كان لا يصح التعويل
عليه في اثبات الحرمة ويمكن ان يدفع ذلك بان مقتضى ما ذكره شيخنا الصدوق في اول
الفقيه ان الاحاديث المروية فيه عن نشيط صحيحة ماخوذة من كتبهم والظاهر ثبوت انتساب
تلك الكتب الى مصنفيها عنده فعلى هذا لا يضر ضعف الطريق على فرض تسليمه فيما اذا لم يكن

الراوي

الراوي ومن فوقه الى المعصوم ضعيفا كما فيما نحن فيه لثبوت التوثيق لكل من نشيط وهشام فالحديث
حجة لكن يمكن الجواب عنه بان ذيل الحديث وان كان ظاهرا في الحرمة لكن صدره وهو قوله عليه السلام ومن
بر الوالدين ان لا يصوم الى اخره ظاهر في الاستحباب فكما يمكن رفع اليد عن ظاهر الصدر وحمله على ما يراد في
الذيل يمكن العكس بان يحمل الذيل على المرجوحية ولك ان تقول ان ذلك وان كان ممكنا لكن حمل العقوق
على هذا المعنى مخالف للظاهر جدا بخلاف صرف الصدر عن ظاهره فانه ليس بتلك المثابة على ان الحمل
في صورة المنع تقييد وهو اولى من المجاز ويمكن الجواب عنه بان التقييد وان كان في نفسه اولى من المجاز
لكن لا فيما نحن فيه لوجوه **منها** ان التقييد انما يكون راجحا اذا لم يلزم معه مخالفة الظاهر من وجه اخر
وفيما نحن فيه ليس كذلك لما عرفت من ان الظاهر من قوله عليه السلام ومن بر الولد بوالديه الى اخره عدم الحرمة
وتقييد الحديث بصورة المنع مع حمل العقوق على ظاهره يوجب حمله على اللزوم كما لا يخفى **ومنها** ان الحديث
مشتمل على اجزاء اربعة والثلثة المتقدمة منها باقية على اطلاقها ومقتضى ظاهر كون الرابع ايضا كذلك
والتقييد بصورة المنع مناف لذلك **ومنها** ما ستعرف عليه من ان الظاهر من اكثر الاصحاب من الفقهاء
والمتاخرين عدم لزوم الاطاعة في صورة المنع عن الصوم فالتقييد المذكور مع حمل العقوق على ظاهره
مخالف له ومن جميع ما ذكر يظهر ان صرف العقوق عن ظاهره وابقاء باقي الحديث على ظاهره اولى من
ارتكاب التقييد المذكور **والثالث** الصحيح المروي في باب العقوق من الاصول عن سيف بن عميرة عن
ابي عبد الله عليه السلام قال من نظر الى ابويه نظر ماقت وهما ظالمان له لم يقبل الله له صلوة وجه الدلالة
هو ان مخالفة امر الوالدين ونهيهما اقبح من النظر اليهما نظر ماقت لانهما اذا كان النظر اليهما حال الظلم للولد
وان فرضت المخالفة حال الظلم لهما ايضا انتفت الخصوصية وعلى اي حال نقول ان تحريم نظر الماقت اليهما
يدل على تحريم المخالفة بطريق اولى ويتوجه عليه منع دلالة الحديث على التحريم اذ غايته ترتب
على الشرط عدم قبول الصلوة وهو كما ترتب على الامور المحرمة ترتب على غيرها ايضا كان الصحيح المروي في باب
احكام السهو من زيادات التهذيب عن حماد بن عيسى قال حدثني بعض اصحابنا عن ابي حمزة الثمالي قال
رايت علي بن الحسين عليه السلام يصلي فسقط رداؤه عن منكبيه قال فلم يسوه حتى فرغ من صلوته قال فسألته عن ذلك
فقال ويحك اتدري بين يدي من كنت ان العبد لا يقبل منه صلوته الا ما اقبل منها والنصوص على هذا
المضمون كثيرة فنقول ان عدم قبول الصلوة كما ترتب على الامور المحرمة ترتب في النصوص على الامور
المرجوحة وهو كثير والعام لا دلالة له على الخاص فالحديث لا يدل على حرمة نظر الماقت الى الوالدين في الجملة و
اما حال الظلم لهما للولد فغير معلوم وعلى فرض التسليم كما يومي اليه بعض النصوص المعتبرة نمنع الاولوية لعدم ثبوت
الاطلاق لوضوح ان نظر الماقت قد يكون عند العقل اقبح من المخالفة التي كلامنا فيها لان نظر الماقت
يكون حال حضور الوالدين والمخالفة لا يلزم ان يكون كذلك بل قد يكون في غير بلدهما وقد لا يطلع عليها
ولا شبهة في ان نظر الماقت الذي يكون مع حضور الوالدين الذين يطلعان عليه يكون في انظار العقلاء
اقبح من المخالفة التي لم يكن كذلك اذا علمت ذلك نقول التكلم في المخالفة فيما اذا صام الولد في اليوم الذي
منع والداه عن الصوم فيه ولم يطلعا عليه فالظاهر ان نظر الماقت اليهما اقبح في انظار العقلاء من ترك

المخالفة على تقدير تسليم الفتح فيها على انا لا نفتقر في المقام الى دعوى حجية المنطوق لوضوح كفاية
منع حجية المخالفة التي كلامنا فيها من نظر المانعين كما لا يخفى ثم نقول يمكن دعوى اطراد الحكم ولو
حال اطلاعهما على تلك المخالفة جريا على ما اسلفنا من ان المخالفة التي يمكن ان يدعى حرمتها هي التي
اوجبت احزانهما واذيتهما والمخالفة فيما نحن فيه لم يعلم انها من ذلك في الاغلب بل يمكن ان يقال انها في
الاغلب توجب السرور الطبيعي لهما كما لا يخفى على المتأمل الا اذا كانا من المعاندين للشريعة فحينئذ لا يعتبر رضاهما
بل لا نقول بحرمة احزانهما في امثال ما نحن فيه كما نبهنا عليه في السابق ايضا ثم على تقدير تسليم ايجاب المخالفة
فيما نحن فيه الحزن والاذية يمكن ان يمنع الا فحجية من نظر المانعين فلا بد من دعوى الاولوية ثم يمكن التكلم
فيه من وجه آخر كما ستقف عليه ومما ذكرنا تبين الجواب عن التمسك في اثبات الحرمة في الكلام بحرمة
التأفيف كما لا يخفى على من وفق من الله تعالى بذهن سليم وطبع مستقيم هذا غاية ما يمكن ان يتمسك به
القول بالتحريم وان لم اجد من القائلين به من يتصدى في اثباته بالاستدلال ثم نقول الظاهر من
اكثر الاصحاب خلافه فلما كان المقام مما يحتاج الى الاهتمام فلا عذر من نقل جملة من عباراتهم بالتمام ليكون
ذلك اوكد في اثبات المرام فنقول قال شيخنا الصدوق في العلل التي من اجلها لا يستحب الحديث
الى التكمية لعيان او درد رواية هشام بن الحكم السالفة وذكرها في باب لم يذكر فيه الكتاب والفقيه
وهو هذا من بر الولد ان لا يصوم تطوعا ولا يحج ولا يصلي تطوعا الا باذن ابويه وامرهما ما هذا لفظه
قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله جاء هذا الخبر هكذا ولكن ليس للوالدين على الولد طاعة
في ترك الحج تطوعا كان او فريضة ولا في ترك الصلاة ولا في ترك الصوم تطوعا كان او فريضة ولا في شيء
من ترك الطاعات وقال في مباحث الصوم من الكتاب والمكروه الذي صوم عرفة لمن يضعف
عن الدعاء او مع الشك في الهلال وصوم النافلة في السفر عدا ثلاثة ايام بالمدينة للحاجة وصوم الضيف
نافلة من غير اذن مضيفه والاظهر انه لا ينعقد مع النهي وكذا يكره صوم الولد من غير اذن والده والافضل
في الضيف بين صورة النهي وغيرها وعدمه في الولد يدل على انه لا يقول بالمنع في صورة منع الوالدين
وقال ايضا في بيان الصوم المحرم ما هذا لفظه والمحظور منه صوم العيدين وايام التشريق لمن كان بمنى
على الاشهر الى ان قال وان تصوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها او مع نهيه لها وكذا المملوك فلو قال بحرمة
صوم الولد في صورة نهي الوالدين ينبغي ذكره هنا كما فعل في المرأة والمملوك كما لا يخفى وشيخنا الشهيد
الثاني في المسالك وصاحب المدارك قد تبعا العلامة في القواعد حيث لم يتعرضا لذلك التفصيل
في الولد ومعلوم انهما لو كانا معتقدين لحرمة صوم الولد في صورة النهي عنه لتعرضا له كما لا يخفى على
العارف بطريقة الشراح والمحقق سبطوفي المؤيد الفاضل في القواعد ومكروه وهو جملة صوم عرفة
لمن يضعفه عن الدعاء او مع شك الهلال الى قوله والضيف ندبا بدون اذن المضيف والولد بدون
اذن والده الى ان قال ومحرم وهو تسعة صوم العيدين مطلقا وايام التشريق لمن كان بمنى الى قوله و
المرأة ندبا مع نهي الزوج او عدم اذنه والمملوك بدون اذن مولاه والامر فيه كما في وفي حكمه
لا ينبغي للولد ان يتطوع بالصوم الا باذن والده لان امتثال امر الوالد وطاعته اولى وقدمر انه هكذا

وان كان

وان كان مفروضا في صورة عدم الاذن لكن فيه قرينة على ان المراد منه صورة منع الوالدين عن الصوم
ففي العبارة صح انه لا ينبغي للولد ان يتطوع بالصوم في صورة منع الوالد عنه الا بعد حصول الاذن منه اذ لو كان
من غير اذن لا يصح بكونه قد ترك اطاعة الامر وترك الصوم المندوب لطاعة الوالد اولى ومقتضاه عدم
تعين ترك الصوم عليه صح وليس مع هذا المحمل الا التقييد في الكلام لوجود القرينة وهذا اولى بمراتب
من التصرف في ذيل الكلام بحيث يلائم صدره كما لا يخفى لا يقال انه صح لا يعلم حال صوم الولد في غير صورة المنع
مع انها المفروضة في كثير من العبارات لانا نقول ان الجواز في صورة المنع يدل على الجواز في غيرها بطريق
اولى كما لا يخفى وان جعلت الكلام بالاضافة الى المرجوحية نقول يكفي في الدلالة عليها ما ذكره في اول كتاب
الصوم حيث قال في مقام تقسيم الصوم ما هذا لفظه واما المكروه فصوم عرفة لمن يضعف عن الدعاء او شك
في الهلال والنافلة سفرا عدا ثلاثة ايام في المدينة للحاجة والضيف ندبا بدون اذن مضيفه والولد بدون
اذن الوالد وقال في المنتهى لا ينبغي للولد ان يتطوع الا باذن والده لان امتثال امر الوالد اولى من فعل المندوب
وما ذكرناه في عبارة التذكرة يتضح الحال في هذه العبارة فلا افتقار الى الاعادة وفي اللمعة لا يصوم
الضيف بدون اذن مضيفه وقيل بالعكس ايضا ولا المرأة والعبد بدون اذن الزوج والمالك والولد
بدون اذن الوالد والاولى عدم انعقاده مع النهي وقال شيخنا الشهيد الثاني في شرحه وجعله اولى
يؤذن بانعقاده وفي الدروس استقرب اشتراط اذن الوالد والزوج والمولى في صحته والاقوى الكراهة
بدون الاذن مطلقا في غير الزوجة والمملوك استضعافا لمستند الشرطية وما حققه الحكم مع النهي فيشترط
الاذن فلا ينعقد بدونه انتهى فعلى هذا ما ذكره في اللمعة دليل على رجوعه عما اختاره في الدروس
وهذه جملة من عباراتهم دالة على عدم تحريم الصوم المندوب في صورة منع الوالد وهو الظاهر من كثير
من قدماء الاصحاب ومتاخريهم حيث حصروا الصوم المحرم ولم يجعلوا صوم الولد في صورة المنع من ذلك
قال في المقنعة واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلاثة ايام التشريق وصوم يوم الشك
على انه من شهر رمضان فان صامه على انه من شعبان احسن واصاب وصوم الصمت حرام وصوم الوصال
حرام وهو ان يجعل الانسان عشاءه سحوره وصوم الدهر حرام وصوم نذر المعصية حرام الى ان قال واما صوم
الاذن فهو انه لا تصوم المرأة تطوعا الا باذن زوجها ولا يصوم العبد تطوعا الا باذن سيده ولا يصوم
الضيف الا باذن مضيفه انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقال السيد المرتضى في الجمل اما الصوم المنهي عنه
فصوم العيدين وصوم ايام التشريق وصوم الوصال وصوم الدهر ويكره صوم المرأة تطوعا بغير اذن زوجها
والعبد بغير اذن مولاه وقال في الوسيلة بعد تقسيم الصوم الى الاقسام الاربعة ما هذا كلامه واما الصوم المحظور
فعشرة صوم نذر المعصية ويوم الشك بنية رمضان وصوم الصمت والوصال ويوم الفطر والاضحى و
ايام التشريق لمن كان بمنى الا القاتل في الاشهر الحرم وصوم الدهر لدخول العيدين والتشريق فيه
وفي المبسوط الصوم ينقسم خمسة اقسام مفروض ومسنون وقبيح وصوم اذن وصوم تاديب الى ان
قال واما الصوم القبيح فعشرة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى ويوم الشك على انه من شهر رمضان وثلاثة
ايام التشريق لمن كان بمنى وصوم نذر المعصية وصوم الصمت وصوم الوصال وهو ان يجعل عشاءه سحوره وصوم

الدهر لانه يدخل فيه العيدان والتشريق واما صوم الاذن فثلاثة اقسام احدها صوم المراة تطوعا باذن
زوجها فان صامت بغير اذنه لم ينعقد صومها وكان له ان يفطرها واما ما هو واجب عليها من انواع
الواجبات فلا يعتبر فيه اذن الزوج وكذلك المملوك لا يتطوع الا باذن سيده ولا يعتبر اذنه في
الواجبات والضيف كذلك لا يصوم تطوعا الا باذن مضيفه ولا اذن في الواجبات ويقرب منه
ما ذكره في النهاية قال رحمه الله اسم واما المحظور فصوم العيدين وايام التشريق الثلاثة وصوم يوم الشك
على انه من رمضان والصمت وصوم الوصال وصوم الدهر وصوم نذر المعصية وصوم السفر اذا كان
طاعة او مباحا وكان الصوم واجبا وصوم المرض الذي يزيد فيه الضعف ولا يخفى ان مقتضى الحصر
في العبارات المذكورة ونحوها ان لا يكون صوم الولد حال منع الوالدين محرما اذ لو كان ذلك محرما
عندهم لنبهوا عليه كما في غيره وهذا هو الاقوى والمستند فيه مضافا الى الاصل والعمومات المتكثرة
الدالة على فضيلة الصوم خصوصا مفهوم الحصر في رواية الزهري عن مولانا علي بن الحسين عليهما السلام
حيث انه عليه السلام استقصى فيها اقسام الصوم فقال عليه السلام بعد الفراغ من ذكر اقسام الصوم الواجب
واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلاثة من ايام التشريق وصوم يوم الشك امرنا به
ونهينا عنه امرنا به ان نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي
يشك فيه الناس فقلت له جعلت فداك فان لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوي
ليلة الشك انه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزأ عنه وان كان من شعبان لم يضره
فقلت وكيف يجزي صوم تطوع عن فريضة فقال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو
لا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بعد ذلك لاجزأ عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه وصوم الوصال
حرام وصوم الصمت حرام وصوم نذر المعصية حرام وصوم الدهر حرام الى ان قال عليه السلام واما صوم الاذن
فالمرأة لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها والعبد لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه والضيف لا يصوم
تطوعا الا باذن صاحبه قال رسول الله صلى الله عليه وآله من نزل على قوم فلا يصوم تطوعا الا باذنهم
والسند وان كان ضعيفا لكن الظاهر من قدماء الاصحاب انهم تلقوها بالقبول فضعف السند
غير مضر نعم يمكن الاشكال فيما لو كان فرض ان مخالفة الولد بالصوم يكون موجبا لاحزان الوالدين
لما رواه في اواخر مكارم الاخلاق عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث وصاياه لمولانا امير المؤمنين
عليه السلام انه صلى الله عليه وآله يا علي من احزن والديه فقد عقهما وسنده وان كان غير معلوم لكن رواه
شيخنا الصدوق في اواخر الخصال في حديث الاربعمائة مسندا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال
من احزن والديه فقد عقهما بناء على ان حرمة العقوق مما لا ريب فيه ولا شك يعتريه لكن الكلام
في سند هذا الحديث فنقول رواه شيخنا الصدوق على ما حكاه العلامة المجلسي عن ابيه
عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى وهو ابن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن عن ابي
بصير ومحمد بن مسلم عن الصادق عن الباقر عليهما السلام والامر في هذا السند في غير القاسم بن يحيى وجده
ظاهر لا يفتقر الى البيان اما القاسم فقد ذكر النجاشي انه يروي عن محمد بن علي بن عبيد كتابه قال

شيخ الطائفة

شيخ الطائفة في ست له كتاب فيه اداب امير المؤمنين عليه السلام وانه يروي عنه احمد بن محمد بن عيسى فكونه
ذا كتاب دليل على حسن حاله وكذا رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لكن ابن الغضائري والعلامة والمحقق
المجلسي في الوجيزة حكموا بضعفه فالحديث ضعيف لكن شيخنا الصدوق رواه في اواخر الفقيه ايضا باسناده
الى صفوان بن يحيى وابن ابي عمير وطريقه اليهما صحيح عن موسى بكر عن زرارة عن الصادق عليه السلام فالحديث
كالصحيح ولك ان تقول ان الامر في السند وان كان كذلك لكن التعارض بينه وبين رواية الزهري من باب
تعارض الظاهرين فالعموم من وجه لان مقتضاه حرمة الاحزان سواء كان في ضمن الصوم او غيره ومقتضى
مفهوم الحصر في رواية الزهري انتفاء التحريم في صوم الولد سواء اوجب ذلك احزان الوالدين ام لا
فيجب الرجوع الى الترجيح وهو في كل من الطرفين لكثرة الامر ورودا فيما نحن فيه بين التحريم وفعل
المستحب ولا ريب في حكم العقل برجحان الترك ومنه يظهر المصير الى مقتضى رواية زرارة لقوة
السند والعقد من رواية الزهري مرجحة بالذكر في الكافي والفقيه والتهذيب وتلقي جمهور الاصحاب
لها بالقبول كما عرفت واصالة البراءة والاحوط الترك وان كان الحكم بتعيينه لا يخلو من نظر
والحاصل انه لا يجب عليه اطاعة الوالدين في الامور المندوبة وتركها اذا تعلق طلبهما بتركها لكن
وقع الخلاف في خصوص الوالد في مواضع منها اذا منع عن الصوم المندوب وقد تقدم الكلام
فيه بما لا مزيد عليه ومنها الاعتكاف قال في الدروس ويشترط الاسلام الى ان قال واذن
الزوج والمولى والوالد ومعلوم ان توقف الجواز على اذن الوالد يستلزم عدمه عند منعه وقال في
ان ذلك انما هو لاجل لزوم الصوم في الاعتكاف بناء على ما ذهب اليه في الدروس من توقفه على اذن
الوالد كما عرفت فالحكم بتوقف اللزوم على اذن الوالد انما هو لتوقف لازمه عليه ويتوجه عليه ان المعتبر
في الاعتكاف كونه في ضمن الصوم مطلقا ولو كان الصوم واجبا والذي اختاره في مسئلة الصوم
توقف الصوم المندوب على اذن الوالد لا مطلقا ومنه يظهر ان حكمه بتوقف الاعتكاف على اذن
الوالد لا يمكن لما ذكر والا لما وجه لاطلاقه فتدبر بل يتجه توقف نفس الاعتكاف عليه قال المحقق
الشيخ علي في حاشيته على الكتاب والارشاد لم يصرح المصنف باشتراط اذن الاب لولده ولا شك
في اعتبار الاذن اذا اراد انشاء الصوم للاعتكاف اما اذا اراد الاعتكاف في صوم يجوز له
فعله ففي اعتبار الاذن نظر الطول في المدة وعدم اشتراط اذن الاب وهو قوي ولا الصوم المذكور
انتهى كلامه وما ذكره من نفي الشك في اعتبار اذن الاب فيما اذا اراد انشاء الصوم للاعتكاف
فليس الامر كذلك بل فيه شكوك كثيرة بل الظاهر خلافه والحاصل ان الظاهر من كلام من ذكر
انما هو توقف الصوم المندوب عليه وقد عرفت خلافه ونفي الشك انما يحسن فيما اذا كانت المسئلة
متفقا عليها او مقطوعا بها وليس اعتبار اذن الاب في الصوم المندوب كذلك بل يمكن ادعاء
ذلك في خلافه كما عرفت مما اسلفناه ولا يدل عليه الا ما مر بعد عليه والظاهر من اكثر الاصحاب خلافه
قال شيخنا الصدوق في العلل ليس للوالدين على الولد طاعة في ترك الحج تطوعا كان او فريضة
ولا في ترك الصلوة ولا في ترك الصوم تطوعا كان او فريضة ولا في شيء من ترك الطاعات

في ان الاعتكاف هل يتوقف على اذن الوالد او لا

وفي المبسوط ولا يصح الاعتكاف ممن عليه ولاية الا باذن من له عليه ولاية كالمرأة مع زوجها والعبد
مع سيده والمكاتب قبل الحرية والمدبر والاجير والضيف الا باذن مضيفه لانهم ممنوعون من الصوم
قطعا الا باذن من له الولاية والاعتكاف لا يصح الا بصوم ودلالته على المرام مما لا يخفى على اولى الحلوم
لكن لا يخفى ما في مسلك الاخير من عدم انطباقه على المدعى وفي الوسيلة ويجب اي الاعتكاف بالنذر ممن
يصح منه ويحتاج ذلك الى بيان اثنى عشر شخصا من يصح منه الاعتكاف مطلقا ومن يصح منه اذا
اذن له غيره ومن لا يصح منه بحال والموضع الذي يصح فيه الى ان قال فالاول كل حر بالغ مسلم مالك امره
غير ضيف اذا لم يكن واجبا عليه بالنذر والثاني سبعة نفر المرأة ذات الزوج والعبد والمدبر والمكاتب
والمعتق المشروط عليه والاجير والضيف على ما ذكرناه وهو صريح في عدم توقف اعتكاف الولد
على اذن الوالدين وفي السرائر ولا يجوز للمرأة ان تعتكف تطوعا الا باذن زوجها وللعبد
الا بامر الا باذن السيد ومنه يظهر عدم توقف اعتكاف الولد على اذن الوالد شرعا والا لذكره ايضا
وفي الكتاب وشرايط وجوبه ستة الى ان قال الخامس اذن من له الولاية كالمولى لعبده والزوج لزوجته
وفي الدلالة على ما ذكر اظهر لظهور انتفاء الولاية على الولد البالغ العاقل وفي المدارك بعد ارادة الاشكال
في اعتبار الاذن في هذين لمنافاة الاعتكاف للخدمة المستحقة على العبد والاستمتاع المستحق على الزوجة
وانما الكلام فيمن عداهما كالولد بالنسبة الى الوالد والضيف بالنسبة الى المضيف والاصح عدم اعتبار اذنهما
في ذلك للاصل وبطلان القياس وفي المعتبر لا يصح اعتكاف الكافر ولا من المرأة والعبد الا
باذن الزوج والمولى لان منافع الاستمتاع مملوكة للزوج فلا تفوتها بما يمنع منها ومنافع العبد مملوكة
للمولى فلا يجوز تضييعها بغير اذنه وفي الظاهر اذن الزوج شرط في حق المرأة وفي النذر وكذا اذن السيد
في العبد والمدبر والمكاتب وام الولد ولو كان بعضه حرا لم يجز ان يعتكف بغير اذن مولاه الا ان يهايئه
في ايام نفسه فالوجه جوازه الى ان قال اذن المستأجر شرط في اعتكاف الاجير كما ينبغي في الضيف الا
في صوم التطوع الى الاذن انتهى وينبغي حمله فيما اراد الاعتكاف بالصوم المندوب كما لا يخفى وجهه
على المتأمل وفي التذكرة يشترط في صحة اعتكاف الزوجة المندوب اذن زوجها وكذا السيد في حق عبده
لان منافع الاستمتاع والخدمة مملوكة للزوج والسيد فلا يجوز صرفها الى غيرهما الا باذنهما الى ان قال
لا يجوز للاجير ان يعتكف زمان اجارته الا باذن المستأجر لان منافعه مملوكة له وكذا ينبغي في الضيف
الاضعف صوم تطوعا الى الاذن ونحوه ما ذكره في المنتهى وفي الارشاد ويشترط في المندوب اذن
الزوج والمولى وغير ذلك من عباراتهم التي هي مثل العبارات المذكورة في الدلالة ولعل المستند
للقول بالتوقف امران احدهما ما سلف وهو ان الاعتكاف لما كان مشروطا بالصوم وهو متوقف
على اذن الوالد فيلزم منه توقف الاعتكاف عليه وليعلم ايضا وهو ان الاعتكاف متوقف على الصوم
والصوم متوقف على اذن الوالد فالاعتكاف متوقف على اذن الوالد وانت قد عرفت ما اوما اليه
ضعفه من منع المقدمة وهو انه ان كان المراد من الصوم الذي جعل موقوفا عليه للاعتكاف هو الصوم
المندوب فقط فمنعنا الاولى لوضوح ان المعتبر في الاعتكاف هو مطلق الصوم سواء كان واجبا ام مندوبا

والد الظهرا اتفقوا على ان افضل اوقاته هو العشر الاخر من شهر رمضان وان كان المراد منه مطلق الصوم ولو كان
واجبا منع الثانية لا طباقهم على عدم توقف الصوم الواجب على اذن الوالد مضافا الى انك قد عرفت ما فصلنا
الحال فيما سلف ان الصوم المندوب ايضا غير متوقف عليه واما الكلام في المرجحية بالمعنى الذي عرفت اليه
الاشارة اي كون الصوم المسبوق باذن الوالد مما لم يكن كذلك وهذا المعنى لا نتكره في اصل الاعتكاف
فضلا عن شرطه على انا نقول لو كان المراد هذا المعنى كان المناسب الاكتفاء بما ذكر في الصوم من توقفه
على اذن الوالد فلا ما افتقار الى التعرض في الاعتكاف بان يقال انه متوقف على اذن الوالد لتوقف شرطه عليه
والثاني هو انك قد عرفت مما اسلفنا توقف الجهاد الذي هو من اعظم الطاعات وفروض الكفاية على اذن
الوالدين فتوقف غيره يدل على توقف الاعتكاف المندوب عليه بطريق اولى والجواب عنه منع الاولوية
لما فصلنا الحال في ذلك بما لا مزيد عليه ولذلك ترى الاصحاب مطبقين على التوقف في مسئلة الجهاد ولم
يعترف الا من حكم بالتوقف في الاعتكاف منهم عدا شيخنا الشهيد بل الظاهر منهم بل صريح بعضهم
هنا خلافه مضافا الى ان شيخنا الشهيد وان حكم بالتوقف من الدروس لكن الظاهر منه في اللمعة
المتأخرة عنه خلافه فليلاحظ مضافا الى انا نقول ان كان الداعي الحكم فيهما من هو الاولوية المذكورة ما
كان لجعل الاقتضاء باذن الوالد هنا وجه لثبوت الحكم في الجهاد بالنسبة الى الوالدين وما ذكر تبين ان
القول بالتوقف بما عن فيه مما لا ينبغي التأمل في ضعفه هذا كله في عدم توقف الاعتكاف على اذن الوالدين
واما مع منعهما عنه فالظاهر انه ايضا كذلك بمعنى انه لم يتوقف على عدم منعهما عنه فيجوز مع منعهما ايضا وهو
المستفاد من كلمات اكثر الاصحاب مما لا كلام شيخنا صدوق عليه فظاهر واما غيره فلانهم في مقام
شروط الاعتكاف فلو كان متوقفا على عدم المنع منهما او من احدهما ينبغي التعرض له بان يجعل من جملة
شروطه عدم المنع من الوالد كما جعل من ذلك اذن الزوج والمولى لانها العبد كونه كثير منهم في مقام
استقصاء شروطه وما ابرزناه في المقام السابق اي عدم توقف الصوم المندوب على عدم منع الوالدين
تمكن من اقامة الدليل على التوقف والاشتراط مع الجواب عنه فليلاحظ **وهل الحج المندوب** مع المنع المذكور
فقد حكي عن العلامة في القواعد انه حكم بتوقفه على اذن الوالد حيث قال وشرط المندوب ان لا يكون عليه
حج واجب واذن الولي على من له عليه ولاية كالزوج والمولى والاب فالاذن منه بعدم جواز الحج المندوب
في صورة منعه بطريق اولى وبه صرح في التذكرة في كتاب الجهاد حيث قال ولهما منعه من حج التطوع
وقد يظهر من بعضها في توقف الجهاد على اذن الوالدين على انه ينبغي ان يكون المراد من اشارة هذه العبارة عدم جواز
الحالة حال المنع لوضوح جواز المنع من فعل المندوب لكل احد فلا وجه للتخصيص بالوالدين وفي المسالك لا اشكال
في صحة احرام الصبي حيث هو مميز وان كانت الصحة متوقفة على امر آخر كاذن الابوين لان الحج المندوب
متوقف على اذنهما على الاقوى وفصل المحقق الثاني بين استلزامه السفر وعدمه فحكم بالتوقف في الاول
حيث قال في جامع المقاصد بعد ان عنون العبارة الدالة على عدم جواز الحج المندوب للمرأة والعبد الا
باذن الزوج والمولى ما هذا لفظه وكذا الولد مع الوالد اذا استدعى سفرا والظاهر من اكثر الاصحاب خلافه
فلا يكون الحج المندوب متوقفا على اذنهما بل الظاهر من شيخ الطائفة اطلاق استحبابه عليه قال في الخلاف

في ان الحج المندوب هل يتوقف على اذن الوالدين اولا البحث الثاني

١٩

ليس للوالدين ولا لاحدهما منع الولد في حجة الاسلام بلا خلاف وعندنا ان الافضل ان لا يحرم الا باذنهما
في التطوع فان اذن واحرم لم يكن لهما ولا لواحد منهما منعه وقال الشافعي لهما منعه من ابتداء الاحرام في الاولى واحدا
فاذا اذن واحرم كان لهما ولكل واحد منهما المنع عنه في المضي دليلنا ان المنع من ابتداء الاحرام والمنع بعد
الانعقاد يحتاج الى دليل ولا دليل لم يمنع منه والاصل براءة الذمة وفي الدروس ويجوز الحج ندبا بغير اذن
الابوين وان كان الافضل استيذانهما وفي المدارك اختلف الاصحاب في توقف الحج المندوب من الولد
البالغ على اذن الاب او الابوين فاطلق الشيخ عدم اعتبار استيذانهما وهو ظاهر اختيار الشهيد في الدروس
واعتبر العلامة في القواعد اذن الاب خاصة الى ان قال ولم اقف على نص بالخصوص ومقتضى الاصل عدم
الاشتراط والواجب المصير اليه الى ان يثبت المخرج عنه وفصل شيخنا الشهيد الثاني في الروضة بين المستلزم
السفر المشتمل على الخطر وغيره فاوقف العلامة اشتراطها على الاول وعدمه على الثاني قال ويظهر من اطلاق
ان الولد لا يتوقف حجه مندوبا على اذن الاب او الابوين وهو قول الشيخ رحمه الله ومال اليه المص في الدروس
وهو حسن ان لم يستلزم السفر المشتمل على الخطر والا فاشتراط اذنهما احسن انتهى وهو يابى عما قدمنا من
حكم بتوقف الاسفار المباحة والمندوبة على اذنهما مطلقا والحاصل ان الظاهر من اكثر الاصحاب عدم
توقف الحج المندوب على اذن الوالدين ويدل عليه مضافا الى تصريح جماعة منهم تصريح
بكون الحج المندوب من الزوجة والعبد متوقفا على اذن الزوج والمولى وعدم تعرضهم لما نحن فيه فيظهر من ذلك
عدم قولهم بالاشتراط في الابن والا لنبهوا عليه ايضا كما لا يخفى ثم ان استفادة الاشتراط من عبارة القواعد
المذكورة مبنية على عموم الشامل لهما الا ان غاية ما يستفاد منها توقف الحج المندوب من الولد على اذن
الوالد وهو خارج عما نحن فيه للقطع باشتراط الولاية على الولد الا البالغ العاقل فالعبارة محمولة على توقف الحج
من الصبي على اذن الاب وهو مسلم لكن لا دخل له فيما نحن فيه قال في التحرير لا يجب على الصبي الحج اجماعا فان كان
مميزا صح احرامه وحجه وان كان غير مميز جاز لوليه الاحرام عنه بمعنى انه يجعله محرما للصبي فيصح له ويعتبر الولي ذلك
ايضا يشترط اذن الولي في احرام الصبي وحجه وان كان مميزا والولي من له ولاية المال كالاب والجد للاب في
الصبي دون غيرهم ولو احرمت امه عنه صح وان انتفت الولاية لرواية ابن سنان الصحيحة عن الصادق عليه السلام
وهذا الكلام مع ما يظهر منه من ان ما ذكرناه هو المراد من عبارة القواعد يدل على المدعى ايضا اي عدم
توقف الحج المندوب من الولد البالغ العاقل على اذن الوالد والا فلا وجه لتخصيصه بالصبي كما لا يخفى ويدل
عليه ايضا ما ذكره فيها بعد ذلك حيث قال ليس للمراة ولا للعبد الحج تطوعا بدون اذن الزوج والمولى لوضوح
انه لو كان المراد من العبارة السابقة توقف حج الولد البالغ العاقل بالحج على اذن الاب كان المناسب
لضمه بالمراة والعبد فيقول ليس للولد ولا للمراة الى اخره كما لا يخفى ولما كان الكلام في السابق في بيان الحكم
الوضعي وكان الصبي مشاركا مع المراة والعبد في ذلك اتى بالحكم في حق الجميع ولما كان المقصود
في العبارة الثانية بيان الحكم التكليفي اي الحرمة وكان مختصا بالمراة والعبد خص الكلام بهما وهو قرينة
اخرى على ان المراد من العبارة ما بيناه عليه ويدل عليه ايضا ما ذكره في المنتهى قال يصح احرام الصبي المميز
وحجه والاحرام لغير المميز ويحرم عنه وليه الى ان قال فيشترط اذن الولي فيها معا ثم قال ولا اصحاب الشافعي في اذن

احدها

احدهما لا يشترط لانها عبادة يتمكن من استقلاله فاشبهت الصلوة والصوم كان الحجاب العرفي من جهة
المال بخلاف الحج ومن الصلوة والصوم فاشترطا اذن الولي في الاول وهو الثاني الى ان قال الولي كل من له ولاية
المال كالاب والجد للاب والوصي دون غيرهم من الاقارب ولو احرمت عنه امه صح وان لم يكن لها ولاية عليه بالحجة
انتهى وهو ايضا في الدلالة كعبارة التحرير بل اظهر في الدلالة على عدم توقف تطوع البالغ العاقل بالحج على اذن
الوالدين اذ لا يخفى على المتامل فظهر بهذا ما صدر من صاحب المسالك والمدارك من النسبة الى القواعد
القول بتوقف الحج المندوب على اذن الاب فيبنى على المجرد على ظاهر ما يتوهم من العبارة في بادي الراي من
غير ان يمعن فيها النظر بل الظاهر ان القول بتوقف الحج المندوب على اذن الوالدين العلامة في غير ظاهر
القواعد ولا غيره اما القواعد فلما عرفت واما غيره فلانا لم نجد في كتبه ما يدل على ذلك واما العبارة التي
ذكرنا ما من جملة التذكرة فهي غير دالة عليه لان غاية ما يستفاد منه بعد تسليمه حرمة الجهاد بالحج حال منع
الوالدين عنه ولا يلزم منه توقف الحج المندوب على اذنهما كما لا يخفى وان كان توقفه عليه مستلزما لحرمته
حال منعهما بل لم يحضرني القائل بالتوقف حال الكتابة عدا شيخنا الشهيد الثاني في المسالك مطلقا و
الثاني في صورة استلزامه السفر مع ما عرفت من ان الظاهر من عبارة الخلاف ان خلاف ما اتفق عليه
اصحابنا وانها لم ينقل الخلاف الا عن العلامة في القواعد وقد عرفت الحال فيه وذلك تعلم بكون احتمال
المنع في الجملة من كلمات جماعة من الاصحاب المتقدمة القائلين بتوقف الاسفار المباحة والمندوبة
على اذن الوالدين لوضوح ان ما نحن فيه فرد من ذلك والتحقيق ان يقال بعدم توقفه على اذن الوالدين
لانتفاء الدليل عليه مضافا الى العمومات المذكورة الدالة على رجحان الحج الشاملة لما نحن فيه وعدم
التخصيص لفقد المخصص هنا مفقود وهو مما لا ينبغي التامل فيه الا انما ظهر من كلام شيخنا الشهيد
الثاني من التفصيل بين الحج المستلزم للسفر الذي فيه خطر وغيره فانه على الاول يمكن القول بالتوقف
لقوة ما دل على توقف الجهاد عليه على ما ظهر مما بيناه وذلك ان تقول ان غاية ما يلزم منه كون الدلالة
بالخصوص لكنها بعنوان العموم فيكون التعارض بينه وبين ما دل على رجحان الحج بعنوان العموم من
وجه ومن الظاهر فلا بد من الرجوع الى المرجحات ومقتضاها الحكم بعدم التوقف لكثرة ما دل على رجحان
الحج جدا وكون الاعتماد عليها اشد وموافقته لظاهر كثير من الاصحاب مضافا الى انه يمكن ان يقال
ان الخطر لو كان بحيث يوجب مظنة الضرر منعا الجواز فيه وان كان مستلزما للكثرة اختصاص له في
حق الولد ولا التوقف له في حمله على عدم الاذن بالاضافة اليه لعدم الجواز حج ولو مع الاذن كما
لا يخفى مضافا الى عدم استلزامه على اذا الكلام في توقف الحج المندوب على اذنهما وغاية ما يلزم
على تقدير تحقق الخطر في السفر توقف اصل السفر على الاذن واما الحج فلا فتامل ويبقى الكلام
في صورة منع الوالدين عنه لكن الحال فيه يظهر مما بيناه مفصلا فلا افتقار الى الاعادة هذه
المواضع المذكورة النذر فانه قد حكي جماعة من الاصحاب توقفه على اذن الوالد في المنع بطريق
اولى فتنقيح المقام يستدعي ان يقال ان هنا امورا اليمين والنذر والعهد وتحقيق الحال يستدعي
التكلم في الجميع فنقول هنا مقامات الاول في اليمين اعلم انه استفاضت النصوص

توقف حج العبد والزوجة والولد على اذن المولى والزوج والوالد

على توقفها على اذن الوالد وكذا الزوج والمالك **فمنها** الصحيح المروي في الفقيه عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يمين للولد مع والده ولا للمملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا نذر في معصية ولا يمين في قطيعة **ومنها** الصحيح المروي في الفقيه عن منصور بن حازم عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا رضاع بعد فطام ولا وصال في صيام ولا يتم بعد احتلام ولا صمت يوما الى الليل ولا تعرب بعد الهجرة ولا هجرة بعد الفتح ولا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك ولا يمين للولد مع والده ولا للمملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا نذر في معصية ولا يمين في قطيعة **ومنها** ما رواه في الكافي عن ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يمين للولد مع والده ولا للمرأة مع زوجها ولا للمملوك مع سيده **ومنها** ما رواه في باب النوادر من اواخر الفقيه عن حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يا علي لا يمين في قطيعة رحم ولا يمين لولد مع والده ولا لامرأة مع زوجها ولا للعبد مع مولاه هذه جملة من النصوص الواردة في المسألة دالة على نفي يمين الولد والعبد والزوجة على اذن الوالد والسيد والزوج وكانه ما الحق عليه السلام بما سبق لشيخنا الصدوق في الهداية واعلم انه لا يمين في قطيعة رحم ولا نذر في معصية ولا يمين لولد مع والده ولا للمرأة مع زوجها ولا للمملوك مع مولاه وقال في المقنع ولا يمين في قطيعة رحم وصلتها اولى ولا كفارة على صاحبها ولا يمين لولد مع والده فيما يكره منه وللوالد ان يمنعه من الوفاء بيمينه ولا يكون عليه كفارة في ذلك ولا يمين للمرأة مع زوجها في خلافه ولا يمين للعبد في خلاف طاعة سيده ولا كفارة في اليمين على الماضي اذا قال والله ما فعلت كذا وقد كان فعل وليستغفر الله عز وجل من ذلك ويتوب اليه منه وفي الوسيلة ولا يمين للزوجة مع زوجها ولا للولد مع والده ولا للمملوك مع سيده مالم يؤد الى فعل قبيح او ترك واجب وقال شيخ الطائفة في النهاية لا يمين لولد مع والده ولا للزوجة مع زوجها ولا للمملوك مع سيده فمتى حلف واحد منهم على شيء مما ليس بواجب ولا قبيح جاز للوالد حمل الوالد على خلافه وساغ للزوج حمل الزوجة على خلاف ما حلفت عليه ولا يلزمها كفارة وفي الكتاب لا ينعقد اليمين من الولد مع والده الا مع اذنه وكذا يمين المرأة والمملوك الا ان يكون اليمين في فعل واجب او ترك قبيح ولو حلف احد الثلاثة في غير ذلك كان للاب والزوج والمالك حل اليمين ولا كفارة وفي النافع ولا تنعقد يمين الولد الا باذنه ولو بادر كان للوالد حلها ما لم يكن في واجب او ترك محرم والزوجة مع زوجها والمملوك مع مولاه وقال العلامة في التبصرة وللوالد والزوج والمولى حل يمين الولد والزوجة والعبد في غير الواجب وفي الارشاد ولا ينعقد من الولد الا باذن والده ولا من الزوجة الا باذن زوجها ولا من المملوك الا باذن مولاه الا في فعل واجب او ترك قبيح وفي القواعد لا ينعقد يمين الولد مع والده الا مع اذنه ولا المرأة مع زوجها الا باذنه ولا المملوك مع مولاه الا باذنه وذلك فيما عدا فعل الواجب وترك القبيح اما فيهما فينعقد من دون اذنهم ولو حلفوا بغير اذنهم كان حلها لهم ثم لو الحلف الوقت مع بقاء الوالد والزوجية والعبودية ولم يحلها الاب حلها الاب او

الزوجة او اعتق المملوك وجب عليه الوفاء مع بقاء الوقت وكل موضع ثبت له الحل لا كفارة معه على الحالف ولا عليهم ولو اذن احدهم في اليمين انعقدت اجماعا ولم يجز له المنع من الايفاء بمقتضاها وهل هو للمنع من الاداء في الموسع او المطلق في اول اوقات الامكان اشكال وقال في الدروس ويشترط في الحالف شروط النذر ودفع الحجر ولا اشكال في التوقف على اذن الاب وان علا ما لم يكن في فعل واجب او ترك محرم والحاصل ان هذه المسألة لا اشكال فيها بل ولا خلاف وانما الكلام هنا في امور **الاول** ان ذلك في حق الولد هل هو مطلق او مخصوص بما يكرهه الوالد منه الظاهر من اكثر الاصحاب هو الاول ومن المقنع الثاني والمختار هو الاول لانه مقتضى النصوص المذكورة والتخصيص بما ذكر يفتقر الى مستند وليس فليس **والثاني** ان الاذن في المواضع الثلاثة هل هو شرط للصحة او اللزوم والظاهر من المقنعة والنهاية والكتاب والنافع والتبصرة والقواعد هو الثاني لان الحكم بان للوالد مثلا حل اليمين ظاهر في انعقادها في الاصل والظاهر من عبارة الهداية والوسيلة والارشاد هو الاول وهو المصرح به في كلام جماعة من المتأخرين قال في المسالك وانما الكلام في ان الاذن هل هو شرط في صحتها او النهي مانع منها والمشهور هو الذي جزم به المصنف رحمه الله هنا الثاني حيث جعل لكل واحد من الثلاثة حل اليمين لو بادر اليها الحالف عليه قبل الاذن ولم يحكم ببطلانها بدون الاذن الى ان قال وقيل تقع بدون الاذن باطلة حتى لا ينفعه اجازة الولي الى ان قال ولان النهي عن وهو لا يجتمع موقوفا وهذا اقوى انتهى وفي الروضة والاقوى وقوعه بدون الاذن باطلا وهذا وان ذكره في النذر لكن لا فرق بينه وبين اليمين فيما نحن فيه بل هو فيها اولى به كما سنعرف وفي المسالك في كتاب الحج والمعتبر اذن الولي قبل النذر فلو عقد باجازته له بعد ولا يترتب عليه لعدم قبل الا بطاله على الاقوى وفي الكفاية ومقتضى الروايات عدم انعقاد يمين الولد والزوجة والمملوك بدون اذن الاب والزوج والمولى لان الظاهر من نفي الماهية نفي الصحة وذهب المحقق ومن تأخر عنه الى انه ينعقد يمين كل من الثلاثة اذا بادر اليها بغير الاذن وان للوالد والزوج والمولى حلها ووجهه غير واضح انتهى وفيه تامل لما عرفت من ان العلامة في الارشاد ذهب الى انه شرط في الانعقاد وهكذا الشهيد في المسالك والروضة فالحكم بذهاب من تأخر عن المحقق الى ما ذكره بعمومه غير مناسب والمسألة لا تخلو من الاشكال لان ظواهر النصوص المذكورة لان حمل ما تضمنه على الاحتمال لا يمين للولد مع والده على نفي الصحة اولى من حمله على نفي اللزوم لكون الاول اقرب الى نفي الماهية من الثاني كما لا يخفى مضافا الى انه مسبوق بما يؤكد ارادة هذا المعنى منه وملحوق به فلاحظ الصحيح الذي حكيناه عن الفقيه حتى ينكشف لك حقيقة الحال ويتضح لديك سر ما في استدل في المسالك والمفتي بالقول الثاني بالعموم الدال على وجوب الوفاء باليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا وقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم قال بعض المحققين ان الظاهر بالقول الثاني انما يقولون بلزوم حلف الولد والزوجة والعبد الى حين المنع من الوالد والزوج والمولى او لا بل يقولون انعقادها من غير لزوم

وعلى الاول وان يكن توجيه الاستدلال بما ذكر بان يق ان مقتضى العمومات المذكورة وجوب العمل بمقتضى
اليمين ومحافظتها خرج ما قطع بخروجها وهو حين منع الوالد مثلا عن ذلك فيبقى غيره مندرجا تحت العموم
ومنه يمين الولد مثلا قبل صدور المنع من الوالد لكن على الثاني لا وجه له لان الامر في قوله تع واحفظوا ايمانكم
ظاهر في الوجوب والتمسك به في اثبات الجواز فيما نحن فيه يستلزم حمله على المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد
والحمل على عموم المجاز مع مخالفته لاصالة الحقيقة مضافا الى ان تمسك العلماء بالاية ونحوها في وجوب العمل بمقتضى
اليمين انما تم بعد الحمل على الوجوب ومما ذكر يظهر الحال في قوله تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها الاية
فالمذهب المتطرق لما ذكر لتشخيص الحال فقول المصرح به في كلام الفاضل الهندي وشيخنا البهائي ان الخلاف
في ان الاذن هل هو شرط للصحة او اللزوم كما بيناه في حرمة عمل النزاع ثم قال الشيخ اعلم ان اذن الوالد
هل هو شرط في صحة اليمين بمعنى انها بدونه تقع باطلة او شرط في انعقادها ولزومها بمعنى انها تقع صحيحة
لكن لا يلزم مضمونها الا مع اجازة الوالد في عبارات الفقهاء ما يدل على كل من الشقين وقد استدل البهائي
في الاربعين بقوله صلى الله عليه واله لا يمين للولد مع والده ولا للمملوك والمرأة مع الوالد والمالك والزوج يمكن ان يراد
به نفي الصحة فلا تنعقد في الاصل من دون سبق اذنهم فيها وان يراد به نفي اللزوم فتنعقد ويكون لهم
الزامها وحلها وهذا هو الذي افتى به اكثر علمائنا كالمحقق وغيره انتهى فقد جعل هذا اوجه التمسك بالاية
المذكورة ونحوها فيما نحن فيه ان قلت ان الظاهر من عنوان الكلامين وان كان ما ذكر لكن الظاهر من كلام
المسالك المتقدم هو الاول لقوله والنهي مانع منها قلنا دعوى ظهوره في خلاف ما ذكر ممنوع لان قوله
وانما الكلام في ان الاذن هل هو شرط في صحته او النهي مانع منها ان الضمير في عقبها عائد الى الصحة والمعنى ان
اذن الوالد ليس شرطا في صحة اليمين بل الصحة محققة ونهي الوالد مانع منها فالصحة المتحققة تحقق الصحة قبل
نهي الوالد واما اللزوم فغير معلوم وعلى هذا لا يختص الا بالاثبات وعلى فرض التسليم الاغماض نقول ان
التمسك بالعمومات المذكورة في محل الكلام انما يتجه اذا لم يوجد لها معارض والنصوص التي اوردناها
في المسألة مخصصة لتلك العمومات لغيرها فيما نحن فيه اذ المحقق ان عموم الكتاب مخصص باخبار الاحاد ومعلوم
ان لا اختصاص لها بصورة منع الوالد مثلا كما لا يخفى والحاصل ان قوله صلى الله عليه واله لا يمين للولد مع
والده يحتمل ان يراد به نفي الصحة ويحتمل ان يراد به نفي اللزوم لكن المصير الى الاول اولى لكونه اقرب الى الحقيقة
ويتوجه عليه ان الاول وان كان اولى لما ذكر لكن الثاني اولى للاعتضاد بالاستشهاد المحكي قال في المسالك
والمشهور وهو الذي جزم به المصنف رحمه الله الثاني وفي المختلف وظاهر النصوص ان اذنهم شرط في صحته
فلا ينعقد بدونه قيل بل نهيهم مانع ولم يحلها لعموم الايات الدالة على وجوب الوفاء باليمين والاظهر
الاول وان كان الاشهر الثاني والمختص ما افاده شيخنا البهائي حيث قال بعد نسبة القول الثاني الى
اكثر علمائنا ما هذا لفظه وذهب بعض علمائنا الى الاول لان نفي الصحة هو اقرب المجازات الى نفي
الحقيقة وهذا اظهر لولا ان الثاني اشهر وهذا القول هو الظاهر من فخر الاسلام قال في الايضاح
في باب ما لا يلزم من الايمان والنذور ... اورد فيه بعض النصوص السالفة
يبقى في المقام امور ينبغي التنبيه عليها انه فرع على الخلاف المذكور ما اذا مات الاب او زالت الزوجية

او الرقية قبل ان يتحقق منهم الحل وكانت اليمين مطلقة او موقتة وبقي الوقت فانه على القول الثاني يجب عليهم
الوفاء بخلافه على القول الاول والوجه في عدم الوجوب ظاهر اذ بناء على هذا القول لم يتحقق يمين شرعي حتى
يحتاج الى الوفاء واما الكلام في الوجوب بناء على القول المذكور ويمكن ان يق ان الوجه في ذلك عموم الكتاب
فان هذا الشخص قد صدر منه يمين فلا يجوز له انتقاضها اما الصغرى فللفرض واما الكبرى فلعموم قوله تعالى ولا
تنقضوا الايمان وبعبارة اخرى هذا قد صدر منه يمين فيجب المحافظة عليها اما الاول فبالفرض واما الثاني فلقوله
تع واحفظوا ايمانكم غاية ما في الباب انه قد دلت النصوص المذكورة على عدم لزوم العمل بمقتضى اليمين فيما اذا كان
مع الاب والمفروض انتفاؤه والحاصل ان مقتضى العمومات وجوب محافظة اليمين على كل من صدرت منه
وقد دلت النصوص المخصصة على ان الولد حال كونه مع الاب لا يجب عليه محافظته فالمانع من الوجوب كونه مع
الاب والمفروض ارتفاعه فيبقى العمومات سالمة عما يصلح للمعارضة فيجب العمل بمقتضاها **والثاني** لا يخفى ان
مقتضى قوله صلى الله عليه واله لا يمين للولد مع والده مثلا انتفاء اليمين للولد مع الوالد سواء كان ما ذكر
من قبل الابتداء او فسخا ذلك ولو كانت اليمين مسبوقة باذن الوالد والجواب ان مقتضى اطلاق النص
وان كان ذلك لكنها مقيدة بصورة عدم الاذن بالاتفاق اذ الظاهر اطباقهم على صحة يمين هؤلاء و
لزومها اذا كانت مسبوقة باذن المولى قال في القواعد ولو اذن احدهم في اليمين انعقدت اجماعا ولم يجز لهم المنع
من الايمان بمقتضاها **والثالث** لا اشكال في عدم تاثير رضا الوالد مثلا باليمين السابقة في لزومها
بناء على القول بان اذنه معتبر في الصحة لخصوص ان لزوم اليمين متفرع على صحتها والظاهر ان اليمين اللازمة
لا ينفك من الصحة قطعا بخلاف العكس فانه على القول الاول يتحقق اليمين الصحيح من غير لزوم وعلى اي حال
انتفاء الصحة يستلزم انتفاء اللزوم واما على القول بان الاذن والرضا معتبر في اللزوم لا في الصحة فلعل
يؤثر الرضا اللاحق في اللزوم كما في العقد الفضولي ونحوه او مقتضى الكلام المتقدم من الشيخ وشيخنا البهائي
الاول ولعله الظاهر من شيخنا الشهيد في اللمعة حيث قال وشرط الناذر الكمال والاختيار والقصد والاسلام
والحرية الا ان يجيز المالك او زوال الرقية فان الشيئان ان اقتضى ان بطلان الاجازة موجبة للانعقاد ولكنه
لما كان مبنيا على القول بكون الاجازة ناقلة لا كاشفة وكان هذا القول ضعيفا قلنا لعل الظاهر منه
ما ذكرنا مضافا الى ان القائل بكون الاجازة موجبة للانعقاد المستلزم لعدم الانعقاد فيما قبلها
مما لا اعتد به ولعل الظاهر الثاني لا مكان استفادته من النصوص الواردة في المسألة اذ قوله صلى الله عليه واله
لا يمين لولد مع والده مقتضاه نفي لزوم يمين الولد فيما اذا كان مع والده سواء رضي الوالد بعد اطلاعه على
يمين الولد ام لا فينبغي الحكم على الاطلاق ان قيل قد عرفت ان يمين الولد اذا كانت مسبوقة باذن
الوالد يحكم بلزومها اتفاقا فعلى هذا يكون معنى قوله صلى الله عليه واله لا يمين للولد مع والده لا يمين له مع
عدم الاذن من والده والمفروض ثبوت الاذن فيما نحن فيه فلا يكون مندرجا تحت النصوص المذكورة
فيشمله عموم الايات المذكورة ومقتضاه لزوم الوفاء باليمين قلنا سلمنا التقدير لكن نقول ان الظاهر من
الاذن حصول الرخصة في مباشرة الفعل والمفروض انه حين اليمين لم يكن ماذونا غاية ما هناك
رضا الوالد بعد اطلاعه بيمين الولد وهو من باب الاجازة والامضاء في الفعل لا الاذن فيه

فيصدق على هذه اليمين انها صدرت من الولد مع عدم الاذن من الوالد فيندرج تحت النصوص المذكورة
فينتفي الحكم بعدم اللزوم وهو المطلوب ومن هنا اتضح ان قولنا ان الاذن هل هو شرط الصحة او اللزوم معناه
انه عند انتفاء الاذن قبل اليمين ينتفي الصحة بناء على القول الاول واللزوم بناء على القول الثاني لا انه اذا تحقق
الاذن بعد اليمين يكون ذلك موجبا للزومها لما عرفت من ان ما يتحقق بعد الفعل لا يصدق عليه انه اذن فيه
بل رضاء به وامضاء له ومن هنا تبين انه يمكن ان يكون هذا هو الوجه في عدول شيخنا الشهيد عن هذا التعبير
الى ما ذكره من ان الاذن هل هو شرط في صحته او النهي مانع عنها كما لا يخفى ان قلت ان هذا وان كان وجيها لكن
يمكن اثبات المرام بالاجماع المركب بناء على ان كل من قال بان الاذن ليس شرطا في الصحة قال باللزوم من حين
الرضا باليمين قلنا ان هذا المطلب وان يظهر من الكلام السالف من الفاضل المقداد وشيخنا البهائي لكن
دلالة عبارات الاصحاب عليه ممنوعة فلاحظ العبارات التي اوردناها في اول البحث فان غاية ما يستفاد
منها انه لو بادر الولد مثلا الى اليمين يكون للوالد حلها واما اللزوم عند عدم الحل والرضا فكلا كما لا يخفى
مضافا الى ان غاية ما دلت عليه عبارة الشهيد هو ان في عبارات الفقهاء ما يدل على ذلك واما ان كلا من
كل من قال بان الاذن معتبر في اللزوم لا في الصحة فكلا وهو واضح على ان المنقول على الحكاية عن الاصحاب
بعيد لكون عباراتهم ظاهرة في خلافها كما لا يخفى على من تأمل فيها **والرابع** المعهود من عبارات الاصحاب حتى القائلين
بكون الاذن معتبرا في الصحة او اللزوم استثناء فعل الواجب وترك الحرام فالظاهر منهم انه لو كان متعلق
يمين الولد مثلا فعل الواجب وترك الحرام يحكم باللزوم ولو مع عدم اطلاع الوالد قال شيخنا البهائي والخلاف
انما هو في غير الحلف على فعل واجب او ترك محرم واما الحلف على احدهما فلا بحث في لزومه وقد صرح به جماعة
من المتأخرين منهم الفاضل السبزواري قال في الكفاية واستثنى اليمين على فعل الواجب وترك الحرام
ووجهه ايضا غير واضح لاطلاق النص وفقد ما يدل على التخصيص نعم الفعل عليه وجودا وعدما لا يقتضي ترتب
آثار انعقاد الحلف عليه حتى يترتب الكفارة على الحنث انتهى كلامه رفع مقامه اقول الوجه في الاستثناء
ظاهر لوضوح ان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله لا يمين لولد مع والده انه مع وجود الوالد وعدم اذنه
لا تنعقد يمين الولد ويجوز له ترك متعلقها لو كان فعلا وفعله لو كان تركا وعدم شموله للواجب والحرام ظاهر
فمن هذا يبقى العموم في قوله تعالى واحفظوا ايمانكم ونحوه سالما عما يصلح للمعارضة والحاصل ان مقتضى
العموم فيما ذكر وجوب حفظ اليمين على الولد وغيره سواء كان في فعل واجب وترك حرام او غيرهما خرج
يمين الولد فيما اذا تعلقت بغيرهما ذكر للنصوص المذكورة فيبقى غيره مندرجا تحته فيجب العمل بمقتضاه على انا
لا نحتاج في الحكم الى دعوى ظهور النصوص المذكورة في غير فعل الواجب وترك الحرام بل يكفي ان الشك في
شمولها لها يكفي في المرام بناء على ان الشك في الشمول يوجب الشك في وجود المخصص ومعه لا يمكن
دفع اليد عن مقتضى العموم كما لا يخفى على من احاط خبرا بقواعد الاصول **والخامس** ان اليمين التي في
على اذن الوالد هل هي شاملة لليمين التي في الدعاوى والمرافعات ايضا او مختصة بغيرها الذي يقوم
من عموم قوله عليه السلام لا يمين للولد مع والده هو الاول كما لا يخفى فعلى هذا يكون سقوط الدعوى بحلف المنكر
متوقفا على اذن الوالد في الحلف ومع عدمه يكون لغوا لكن الظاهر هو الثاني اذ لا وجه يقتضي التعميم

يعتبر الاذن في اليمين في غير الواجب والحرام

الا العموم

الا العموم المتوهم فيما ذكر وهو غير صحيح لما بيناه من ان الظاهر ان اذن الوالد مما يتوقف عليه لزوم اليمين لا صحتها
فعلى هذا يكون معنى الحديث لا لزوم ليمين الولد مع عدم اذن والده ومقتضاه ان للولد حق مباشرة متعلق اليمين
وعدمها ومعلوم ان ذلك غير متحقق في اليمين التي في الدعاوى كما لا يخفى وعلى تقدير الاغماض عنه فنقول ان
التعارض بين هذه النصوص والنصوص الدالة على سقوط الدعوى بحلف المنكر كصحيحة سليمان بن خالد عن ابي
عبد الله عليه السلام عن رجل وقع لي عنده مال فكابرني عليه وحلف ثم وقع له عندي مال آخذه لمكان مالي الذي
اخذه واجحده واحلف عليه كما صنع فقال ان خانك فلا تخنه ولا تدخل فيما عبته عليه وغيرها من الاخبار الواردة في
الظاهر ان العموم من وجه اذ النصوص الدالة على توقف يمين الولد على اذن الوالد اعم من ان يكون في الدعاوى
وغيرها والنصوص الدالة على سقوط الدعوى بيمين الحالف اعم من ان يكون الحالف الذي له اب ماذونا منه
ام لا فيجب الرجوع الى الترجيح وهو مع هذه النصوص لاكثرية عددها واوثقية سندها واظهرية دلالتها
سيما بعد ترك الاستفصال في جملة منها واعتضادها بفتاوى الاصحاب لانا لم نجد احدا منهم تعرض
في ان اليمين في باب الدعاوى متوقفة على اذن الوالد كما لا يخفى على من امعن النظر في كلماتهم ومنه
يظهر ان ذلك غير مسلم عندهم والا لنبهوا عليه وحاصل ما ينبغي ان يقال في هذا المقام هو ان اليمين اما على الماضي
او الحال او الاستقبال او في الدعاوى وقوله صلى الله عليه وآله لا يمين للولد مع والده على الاول بناء على ان المنفي المذكور
غير شامل للاب والثالث كما علمت والثمرة تظهر في اليمين على الماضي في صورة الكذب فانه بناء على عدم
الشمول يكون الحالف اثما اذا لم يكن له اب بخلافه على الشمول وكذا في الدعاوى فانه على تقدير الشمول لا يكون
يمين الولد مسقطة للدعوى الا بعد الاذن من الوالد او الاجازة والامضاء على اشكال فيه كما اسلفنا بخلافه
على تقدير العدم لاطلاقات النصوص الدالة على كون اليمين مسقطة للدعوى كما لا يخفى **والثالث** في ان
يمين الولد كما يكون متوقفة على اذن الوالد هل يكون متوقفة على اذن الجد ايضا ام لا فيه خلاف بين الاصحاب
قال في الدروس ويشترط في الحالف شروط الناذر ورفع الحجر ولا اشكال هنا في التوقف على اذن الاب
وان علا ولا يخفى عليك ان القول بالتوقف اما من جهة شمول النص للجد ايضا او من باب الاشتراك في
الحكم بمعنى ان التتبع والاستقراء يشهد بان كل ما ثبت في الوالد يثبت في حق الجد ايضا او من باب الاولوية
والجميع مقدوح اما الاول فلان شمول النص على الوالد واطلاقه على الجد مجاز لان المتبادر من لفظ الوالد
غير الجد وصحة السلب ولذا يقال في الجد انه ليس بوالدي بل جدي فالحكم بشمول النص للجد ايضا يستلزم حمل اللفظ
في استعمال واحد على المعنى الحقيقي والمجازي وهو غير صحيح عند المحققين من ائمة الاصول والحمل على عموم
المجاز مدفوع باصالة الحقيقة واما الثاني فللمنع من ذلك اذ الاستقراء عبارة عن تصفح الجزئيات
لاثبات حكم كلي وعلى من ادعى الثبوت الاثبات مضافا الى انا نجد خلاف الاشتراك المزبور انفاق الآباء
دون اجدادهم لمن لم يتمكن من انفاق الجميع فلزوم الانفاق في الصورة المفروضة ثابت في حق الاب دون
الجد وغير ذلك من الموارد التي يطلع عليها الخبير واما الثالث فغير مفتقر الى البيان ويظهر الوجه فيه
ما ذكر **والمقام الثاني** في النذر فانه قد حكم العلامة في الارشاد بتوقفه على اذن الوالد حيث قال
وشرط الناذر البلوغ والعقل والاسلام واذن الزوج في المرأة في التطوعات والوالد في الولد

مسألة توقف نذر الولد على اذن الوالد

في العبد والعضد والقرينة ووافقه شيخنا الشهيد والمحقق الشيخ علي وشيخنا الشهيد الثاني قال في
القدوس وللزوج حل نذر الزوجة فيما عدا فعل الواجب وترك المحرم حتى في الجزاء عليها وكذا السيد
للعبد والوالد للولد على الظاهر ولو زال الحجر قبل الحل لزم في الاقوى وقال المحقق الثاني في جامع
المقاصد بعد ان حكى عبارة القواعد وهي هذه واذن الزوج حاصرا ما هذا لفظه يرد عليه ان اذن
الوالد في الولد يعتبر من دون الاذن ولو قلنا بالانعقاد وحق دونه وللاب الحل فالزوجة والمملوك
ايضا كذلك فلا وجه للفرق وفي حاشيته على الكتاب في كتاب الحج لا ينعقد نذر الزوجة الا باذن الزوج
سواء الدائمة والمتمتع بها وكذا العبد مع المولى فلا ينعقد نذره الا باذن الوالد وكذا حكم العهد واليمين
وفي حاشيته على الارشاد ولا ينعقد نذر احدهما اي العبد والزوجة بدون الاذن وكذا القول في الولد بالنسبة
الى الوالد وقد نقل في المسالك بعد حكاية عبارة الكتاب الدالة على عدم صحة نذر العبد والزوجة الا باذن مولاه
والزوج ما هذا لفظه وكذا الحكم في الولد اي لا يصح نذره مع عدم اذن الوالد واختلف كلام العلامة
في القواعد اذ الظاهر منه في مباحث النذر عدم التوقف حيث قال اما الناذر فيشترط فيه البلوغ
والعقل والاسلام والاختيار والقصد الى ان قال ويشترط في نذر المرأة بالتطوعات اذن الزوج و
في نذر المملوك اذن المولى والظاهر منه عدم توقف نذر الولد على اذن الوالد وهكذا الحال في موضع
من كتاب الحج حيث قال وشرائط النذر وشبهه اربعة التكليف والحرية والاسلام واذن الزوج
وقال فيها بعد ذلك المطلب الخامس في شرائط النذر وشبهه قد بينا اشتراط التكليف والحرية
والاسلام واذن الزوج خاصة فلا ينعقد نذر الصبي ولا المجنون ولا السكران ولا المغمى عليه ولا
الساهي والغافل والنائم ولا العبد الا باذن المولى ومعه ليس له منعه وكذا الزوجة وللاب حل يمين
الولد والظاهر من هذه الكلمات عدم توقف نذر الولد على اذن الوالد كما لا يخفى وقال بعد العبارة المذكورة
من غير فصل وحكم النذر والعهد واليمين في الوجوب والشرط واحد ومقتضاه توقف نذر الولد على
اذن الوالد لكن حمل الشرط في قوله في الوجوب والشرط واحد على اذن الوالد اولى اذا ارتكبنا التخالف الظاهر
فيها اولى من ارتكابها في العبارات المتقدمة كما لا يخفى والمستند في ذلك هو ان النذر يمين وكل يمين
يتوقف على اذن الوالد اما الكبرى فللنصوص الماضية المتضمنة على انه لا يمين للولد مع والده
واما الصغرى فللنصوص المستفيضة المشتملة على اطلاق اليمين على النذر **منها** ما اورده في الكافي
عن الحسن بن علي عن ابي الحسن عليه السلام في جارية حلف منها بيمين فقال لله علي ان لا ابيعها فقال فِ
بنذرك وفي القدوس بعد ايراده وهو دقيق كاشف [illegible] وهو ان النذر يسمى يمينا فيعلم منه
ان كل موضع يتوقف على اذن الغير في اليمين يتوقف في النذر ومنه يستنبط توقف نذر الولد على
اذن الوالد لوجود النص على انه لا يمين للولد مع والده ولقائل ان يقول هذا انما وجد في كلام
السائل فلا يدل على التسمية اذ السائل ليس الامام وقد يجاب بان تقريره للامام عليه السلام كالتلفظ به
انتهى وفيه ان الحديث على هذا النحو وان اورده شيخنا الشهيد الثاني في الروضة وشيخنا البهائي
في الاربعين ايضا لكن المذكور في التهذيب غير مطابق له لان شيخ الطائفة روى في كتاب الايمان

باسناده

في عدم توقف نذر الولد على اذن الوالد ٣٢

باسناده عن الصفار عن عبد الله بن عامر عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن الحسين بن بشير قال سألته
عن رجل له جارية حلف بيمين شديدة واليمين لله عليه ان لا يبيعها ابدا وله الى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤنة
قال فِ لله بقولك له وفي باب النذور من كتاب الايمان باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابي عبد الله
الرازي عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له ان لي جارية ليس لها
مني مكان وهي لا تأتيه وهي تحتمل الثمن الا اني كنت حلفت فيها بيمين فقلت لله علي ان لا ابيعها ابدا ولي الى
ثمنها حاجة مع تخفيف المؤنة فقال فِ لله بقولك وهما اوردهما في القدوس غير مطابق لهما اما الاول فلما علم
لوضوح ان السند فيه انتهى الى الحسين بن بشير وهو مضمر وفي القدوس الى الحسن بن علي عن مولانا الكاظم
عليه السلام كما انه غير معتبر للشرائط وفي التهذيب فيما عن غير طريق الشيخ مضاف الى ما بان واما الثاني فلان
المذكور فيه فِ لله بقولك وفي القدوس بعد ذلك مضافا الى ما في متنهما من الاختلاف ثم ان التمسك
بالتقرير لا يخفى ما فيه كما ستقف عليه **ومنها** الموثق المروي في الباب المذكور عن سماعة قال سألته عن
رجل جعل عليه ايمانا ان يمشي الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا ان هو كلم اباه او امه او اخاه او ذا رحم او قطع
قرابة او مأثما يقيم عليه او امرا لا يصلح له فعله فقال لا يمين في معصية الله انما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها
ان يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر ان عافاه الله من مرضه او عافاه من امر يخافه او رد عليه ماله او رده من
سفر او رزقه رزقا فقال لله علي كذا وكذا شكرا فهذا الواجب على صاحبه ينبغي له ان يفي به **ومنها** ما رواه
في الباب المذكور عن علي السائي قال قلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك اني كنت اتزوج المتعة فكرهتها
وتشاءمت بها فاعطيت الله عهدا بين الركن والمقام وجعلت علي في ذلك نذرا او صياما ان لا اتزوجها ثم
ان ذلك شق علي وندمت على يميني ولم يكن بيدي من القوة ما اتزوج به في العلانية قال عاهدت الله
ان لا تطيعه والله لئن لم تطعه لتعصينه **ومنها** الصحيح المروي في الكافي عن صفوان الجمال عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت
له بابي انت وامي جعلت على نفسي مشيا الى بيت الله الحرام قال كفر يمينك فانما جعلت على نفسك
يمينا وما جعلته لله فف به والجواب اما عن الاول فلانه مقدوح سندا ودلالة اما الاول فلان السند
ينتهي الى الحسين بن بشير على ما في التهذيب والحسين بن يونس على ما في الاستبصار وكلاهما غير
مذكور في الرجال واما الثاني فلان غاية ما فيه اطلاق اليمين على صيغة النذر في كلام الراوي وهو لا يصلح
في نفسه للتمسك به في مقام الاستدلال الا بانضمام التقرير وهو لا يحصل الا بالسند كما ستقف عليه و
حكاية التقرير هنا في غير محله اما على النص المذكور في كلام شيخنا الشهيد فظاهر لظهور ان تعبيره عليه السلام
بالنذر في قوله فِ لله بقولك انما هو للتنبيه على ان الصيغة المذكورة انما هي صيغة النذر لا اليمين
واي ردع يكون اقوى من ذلك واما على النص المذكور في التهذيب والاستبصار فكذلك ايضا
فلان الظاهر ان تعبيره عليه السلام بقوله فِ لله بقولك للتنبيه على ان اطلاق اليمين فيه وقع في غير محله
والا كان المناسب ان يقول فِ بذلك كما لا يخفى هذا ثم لا يخفى ان وقوع الحلف واليمين في عبارته
الى آخره تفسير لليمين المذكور في كلامه ومنه يظهر ان اطلاق اليمين على ما ذكره انما هو اطلاق للفظ على
خلاف ظاهره والا لما احتاج الى التفسير فمراده ان مقصودي من اليمين الشديد قولي لله علي ان

لا يجيبها ابدا ولعل الاستفادة الشدة من لفظ التأبيد والا فلا يفيد شيئا ما ذكر عليها عين ظاهر فيمكن ان يكون
ذلك من جهة ذكر لفظ الجلالة لا بالاضافة الى سائر الاسماء والصفات **تنبيه** لا يخفى عليك
ان قوله عليه السلام في فقه بعض تلك الطرق المختلفة مع كون السؤال عن الغيبة اما للاستفادة من قرائن
الاحوال ان السائل هو الذي صدر منه ذلك او للاجتهاد في الكلام بان يكون في الاصل قوله عليه السلام في فقه بعينه
او لتحقق التغيير في الاصل وما ذكر يتضح الحال في معتد حيث الروايات الثلاثة كما لا يخفى على ذي فطنة ودربة
واما القدح في سندها فهو منقول من الخلاف لكنه ابي عبد الله الرازي هو محمد بن احمد الجاموراني الذي
استثناه القميون من رجال نوادر الحكمة وصرح في مذهبه ارتفاعا واما من الرابع فبانه ايضا فيه وهو سند اول ولا
اما الاول فلان في سنده حمزة بن بزيع الذي وثقه العلامة فقال انه من صالحي هذه الطائفة وثقاتها
كثير العمل لكن لا يبعد ان يكون انه ماخوذ من كلام النجاشي الذي اورده في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع حيث
قال محمد بن اسمعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابي جعفر وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع كان من صالحي
هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل له كتب الى اخر ما ذكره والظاهر ان قوله كان من صالحي هذه الطائفة وصف
لمحمد بن اسمعيل لكونه في ترجمته ولقوله له كتب الى اخره ولعدم عنوان حمزة بن بزيع في كتابه ومن البعيد
ترك مع كون ذلك وصفا له عنه وما جعله العلامة وصفا لحمزة بن بزيع ادخل الواو على كان في ترجمة
محمد بن اسمعيل واسقط لفظ له كتب منها حيث قال في ترجمته وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وكان
من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل قال الشيخ الطوسي رحمه الله ان محمد بن اسمعيل بن بزيع ثقة
صحيح ان قلت اذا لم يكن المذكور في كلام النجاشي وصفا لحمزة بن بزيع فما يكون حاله قلنا ان كلام النجاشي
ان ولد بزيع بيت وان كان يدل على مدحهم لا سيما بعد اختصاصه بالذكر من بين اخوته ولعله الوجه في جعله
العلامة المجلسي ممدوحا لكن الظاهر من شيخ الطائفة في كتاب الغيبة الحكم بوقفه حيث قال وقد
روى السبب الذي دعا قوما الى القول بالوقف فروى الثقات ان اول من اظهر هذا الاعتقاد علي بن ابي
حمزة البطائني وزياد بن مروان القندي وعثمان بن عيسى الرواسي طمعوا في الدنيا ومالوا الى حطامها
واستمالوا قوما فبذلوا لهم شيئا مما اختانوه من جملتهم حمزة بن بزيع وابن المكارى وكرام الخثعمي وامثالهم ثم
روى بعد ان اورد جملة من الاخبار المتعلقة بتلك الفرقة الخاسرة بسند صحيح عن صفوان بن
يحيى عن ابراهيم بن ابي البلاد قال قال الرضا عليه السلام ما فعل الشقي حمزة بن بزيع قلت هو ذا هو قد قدم
فقال يزعم ان ابي حي هم اليوم شكاك فلا يموتون غدا الا على الزندقة قال صفوان فقلت فيما بيني
وبين نفسي شكاك قد عرفتهم فكيف يموتون على الزندقة فما لبثنا الا قليلا حتى بلغنا عن رجل منهم انه قال
عند موته هو كافر برب اماته قال صفوان فقلت هذا تصديق الحديث واما الثاني فظاهر لان ما يظهر منه
اطلاق اليمين على العهد وعلى فرض التسليم يمكن ذلك في كلام الراوي وقد صدر عنه عليه السلام الردع حيث
قال ما هست اسم الى اخره واما عن الخامس فلانه وان كان صالحا بحسب السند لكن دلالته ممنوعة اذ ليس
الا ظهور في دلالته على ما جعلته لله في النذر وهو على فرض التسليم معارض لظهور اليمين في قوله عليه السلام
كفر يمينك في معناها وكذا في قوله عليه السلام ما جعلت على نفسك يمينا وظهور اليمين في معناها اقوى

في تحقيق حال حمزة بن بزيع

لا يخلو عن تدبر

من ظهوره قوله عليه السلام وما جعلته لله في النذر وعلى فرض الاغماض يتساوى الامران فكيف يمكن الخروج
بسببه عن العمومات الا ان يقال الكلام في الحديث الثالث فيقول بعد الاغماض عن اعتبار سنده وان كان
موثقا لكن غايته افادة اطلاق اليمين على النذر ومعلوم ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا يمكن
التمسك به في اثبات الحقيقة لانهما في المقام المذكور متباينان كل منهما بالآخر في اللغة والعرف والشرع وهذا
جعل الراوي النذر في كلامه مقابلا للايمان كما وقع كذلك في قوله صلى الله عليه وآله في الصحيح المروي في الكافي
عن اسمعيل بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن رجل حلف في قطيعة رحم فقال ان رسول
رسول صلى الله عليه وآله قال لا نذر في معصية ولا يمين في قطيعة رحم وهكذا الحال في صحيحة منصور بن حازم المذكور
في اوائل بحث توقف يمين الولد على اذن الوالد فلاحظ فالاطلاق في محل الكلام مجازي وعلى فرض كونه
من باب الاستعارة فلا يحتمل ان يكون وجه الشباهة جميع الامور لكونه الاقرب يحتمل ان يكون اللزوم
وعدم جواز المخالفة لكونه صفة ظاهرة وقوله عليه السلام التي ينبغي لصاحبها ان يفي بها غير مناف لذلك لاحتمال
كون مؤيدا قال شيخنا الشهيد في الدروس في كتاب الحج ويشترط في صحة النذر وقسميه التكليف والاسلام
واذن الزوج والمالك او اجازتهما بعده او زوال الحجر لا نهيهما عنها قبل ابطال الولي والاقرب الحاق الاب في العهد
واليمين دون النذر ثم ظهر الشك في تشبيه بهما انتهى وكذلك هذا في الرد على ما نقل عنه في حاشيته الذي
بما تقدم نقله عنه فلا يلزم الرجوع الى مقتضى العمومات من الكتاب والسنة والحاصل ان مقتضى قوله تعالى اوفوا
نذورهم واوفوا بالعهد اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها واوفوا بالعهد
ان العهد كان مسؤولا لزوم الوفاء بالعهد الذي وقع بين العبد وربه سبحانه الذي من جملته ما يكون بعنوان
النذر فالواجب المصير اليه الا اذا دل دليل على خلافه وما ذكر في المقام لا يصلح ان يكون موجبا للخروج
عنه على ما مر مضافا الى ان الظاهر من كثير الاصحاب عدم توقف نذر الولد على اذن الوالد ويستفاد ذلك
جملة من عباراتهم الآتية الدالة على توقف نذر المملوك والزوجة على اذن المولى والزوج وظاهرها عدم
توقف نذر الولد على اذن الوالد مضافا الى ان القائلين بالتوقف يظهر من اكثرهم الرجوع عنه فان الذي
يظهر الآن ان اول من حكم بالتوقف هو العلامة في الارشاد والظاهر منه في اكثر كتبه خلافه ومنها
القواعد وشيخنا الشهيد في الدروس وان صرح بذلك لكن الظاهر منه في اللمعة المتأخرة عنه خلافه
والشهيد الثاني وان حكم به في المسالك في كتاب الحج لكنه رجع عنه في كتاب الايمان منه مع المبالغة
والاصرار حيث قال بعد الحكم باشتراط توقف نذر الزوجة والمملوك على اذن الزوج والمولى ما هذا لفظه
والحق به العلامة في بعض كتبه والشهيد في الدروس الولد فاوقف نذره على اذن الاب كاليمين ولا نص على
ذلك وانما ورد في اليمين ووجه الالحاق مشاركته له في الالزام لله تعالى وفي كثير من الاحكام الا ان
عموم الادلة الدالة على وجوب الوفاء بالنذر من الكتاب والسنة لا يخصص بمثل هذه التخيلات انتهى ولنعم
ما افاد شيخنا البهائي حيث قال والاعتماد على ان النص بالولاية على مثله انما ورد في اليمين وليس في نذرهم
نص وبعض المتأخرين من علمائنا جعل نذرهم في ذلك كيمينهم وللبحث فيه مجال لكن روى الشيخ
في التهذيب عن الحسن بن علي الوشاء عن الكاظم عليه السلام قال قلت ان لي جارية حلفت منها بيمين فقلت

س على ان لا ابيعها ابدا فقال في قد بنذرك قال شيخنا الشهيد في الدروس بعد نقل هذا الخبر وفيه دقيقة
واراد رحمه الله انه يدل على ان النذر ليس يمينا فيستنبط منه توقف نذر الولد والاخوين على الاذن لورود
النص في توقف يمينهم وهو التسمية وان استفدت من كلام المسائل لكن تقريب الامام عليه السلام في
قوة تلفظه به هكذا نقل عنه رحمه الله وانت خبير بان التقريب على هذه التسمية على تقدير تسليمه لا يصلح ان يكون حجة
لجواز التقريب على المجاز على ان الظاهر من قوله عليه السلام قد بنذرك الرد عليه في تسمية اليمين نذرا لا
عليها كما لا يخفى فامثال هذه الدلائل الضعيفة لا تصلح لتاسيس الاحكام الشرعية والا فقصارى ما يقتضيه
ظاهر النص اولى انهن كان ما على الله معناه وهو قوي متين لكن دعوى حمل النص بالرواية على الولد والمملوك
والزوجة في اليمين والحكم بانه ليس في نذرهم نص مطلقا حتى في حق الزوجة والمملوك ليس يجيد الا ان ذلك
انما يسلم في حق نذر الولد واما نذر الزوجة والمملوك فلا اما في المملوك فما روي في قرب الاسناد
عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول ليس على المملوك
نذر الا ان يأذن له سيده مضافا الى ان الظاهر انه مما اجمع عليه الاصحاب قال في المدارك في كتاب
الحج قد اجمع الاصحاب على ان المملوك لا يصح نذره ولا يمينه ولا عهده الا باذن مولاه وقال في التذكرة
لا ينعقد للعبد الصوم تطوعا الا باذن مولاه الى ان قال وكذا ليس له ان ينذر الصوم الا باذن مولاه وهذا
كله لا خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المولى حاضرا او غائبا فهذا ما ذهب اليه في المفاتيح حيث قال
وفي اشتراط اذن الزوج والمالك والوالد قولان والاصح العدم لعدم دليل عليه هو وان كان ماخوذا من
كلام شيخنا البهائي لكنه غير صحيح لما عرفت وستقف عليه هنا واما في الزوجة فالصحيح الذي اطبق عليه المشايخ
الثلاثة قدس الله ارواحهم على روايته اما ثقة الاسلام ففي باب ما يجب من طاعة الزوج على المرأة من كتاب
نكاح الكافي واما شيخنا الصدوق ففي باب حق الزوج على المرأة من نكاح الفقيه وكذا في اواخر باب
المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات منه واما شيخ الطائفة ففي اواخر كتاب العتق من التهذيب
عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس للمرأة مع زوجها امر في عتق ولا صدقة ولا تدبير
ولا هبة ولا نذر في مالها الا باذن زوجها الا في زكاة او بر والديها او صلة قرابتها وفي كتاب النكاح
من الفقيه زاد بعد الهبة فقال الا في حج او زكاة او بر والديها او صلة قرابتها وفي التهذيب رجحها في موضع
قرابتها ويمكن المناقشة فيه بان قوله عليه السلام ولا نذر في مالها عطف على عتق ولم يحصل به الا ان القائل
بمنع الزوجة عن الامور المذكورة من العتق والصدقة والتدبير والهبة الا باذن الزوج فلا بد من حمل قوله
عليه السلام ليس للمرأة على المرجوحية ومقتضاه مرجوحية نذر المرأة من غير اذن زوجها فلا دلالة فيه على توقف
نذر الزوجة على اذن الزوج ويمكن الجواب بانه لا يشك في دلالة الصحيح المذكور مع كونه مما اطبق المشايخ الثلاثة
على روايته على توقف الامور المذكورة على اذن الزوج فان وجد القائل بذلك فلا كلام والظاهر من
المشايخ الثلاثة الذاهبين الى ما يطابق المسائل مضمونه لما عرفت من ان شيخنا الصدوق اورده في الباب المعنون
بباب حق الزوج على المرأة ومقتضاه انه يقول بان حق الزوج على المرأة ان لا تفعل الامور المذكورة الا
باذن زوجها لا انها بعد ملاحظة ما ذكره في اول الكتاب من انه لم يذكر فيه الا ما يفتي به ويحكم

المعتقد

والمعتقد انه حجة بينه وبين الله تعالى وشيخ الطائفة اورده في كتاب العتق والظاهر منه انه يعمل بمضمونه
المرأة الا باذن زوجها وان لم يوجد القائل بذلك بان انعقد الاجماع على خلافه فنقول اذا تسلم يجب رفع
اليد عما انعقد الاجماع على خلافه وهو على فرض التسليم توقف العتق والصدقة والتدبير والهبة من الزوجة
على اذن الزوج ولا يوجب ذلك رفع اليد عما لم يوجب فيه ذلك كما لا يخفى فيه وكيف كان ففي المسالك
ادعى الشهرة على توقف نذر الزوجة على اذن الزوج حيث قال اشتراط اذن الزوج والمولى في نذر الزوجة
والمملوك هو المشهور بين المتاخرين مضافا الى انه يمكن منع كون قوله عليه السلام ولا نذر في مالها معطوفا على ما ذكر
لامكان ان يكون انه عطف على قوله عليه السلام ليس للمرأة الى اخره مع ان جعلت كلمة لا نافية للجنس او مشبهة بليس
اقرب الاول من الثاني معارض بكون الثاني موافقا لما هو المشهور على ما عرفت فلا ينبغي التامل في حكم المسالة
وانما الكلام هنا في شيء اخر وهو ان توقف نذر الزوجة على اذن الزوج هل يكون مختصا بما اذا كان متعلق
نذرها المال او يعمه وغيره والظاهر من الصحيح الاول لقوله عليه السلام ولا نذر في مالها بل مقتضى التقييد بالمال اشتراط
في غيره كما لا يخفى والظاهر من كلمات جماعة من الاصحاب الثاني قال المحقق في الكتاب ويشترط نذر المرأة بالتطوع
اذن الزوج ومثله ما في القواعد والارشاد والمجمع المحلى باللام يفيد العموم ومقتضاه عدم صحة نذرها مع
اذن الزوج ولو كان متعلق النذر قراءة سورة من القرآن او اقل نحو نذرت ان اصلي على محمد وآله عشر مرات او
اقل مع عدم الاذن من زوجها ينبغي ان يحكم بعدم صحته او عدم لزومه وهذا الحكم لا يخفى ما فيه من الاشكال
لان مقتضى العمومات المتعددة من الكتاب والسنة المشهورة في الكتب الاربعة ولا سيما من الاصحاب من قوله
صلى الله عليه وآله من نذر ان يطيعه فليطعه لزوم العمل بمقتضى النذر من اي نادر كان خرج نذر المرأة
في مالها من غير اذن الزوج بالصحيح المذكور فيبقى غيره داخلا تحت العموم والحاصل ان مقتضى العمومات المذكورة
وجوب العمل بمقتضى النذر للمرأة وغيره ولما لا دليل على خلاف ذلك نقول به كالنذر بالحج على المذهب
على ما هو المقطوع به في كلام كثير من الاصحاب قال في المبسوط ان نذرت الحج فان كان باذن زوجها كان
حكمه حكم حجة الاسلام وان كان بغير اذنه لم ينعقد نذرها وفي السرائر وان نذرت الحج فان كان النذر قبل
العقد عليها او بعد العقد وكان باذن زوجها كان حكمه حكم حجة الاسلام وان كان بغير اذنه لم ينعقد نذرها
وفي الكتاب لا يصح نذر العبد الا باذن مولاه الى ان قال وكذا الحكم في ذات البعل قال في المنتهى لو نذرت حكم
الحج فان كان بغير اذن زوجها لم ينعقد نذرها لانها تفوت حق مستقرا المستحق له ولو كان باذنه لزم وكان
حكم حجة الاسلام وقال ايضا بعد ذلك ايضا لو نذرت المرأة الحج فان كان قبل العقد عليها او بعده باذن زوجها
كان حكمها حكم حجة الاسلام وان كان بعد العقد بغير اذن الزوج لم ينعقد نذرها سواء دخل بها الزوج او لم
يدخل لانها معرضة للمانع المستحق لزمها وفي القواعد وشرائط النذر وشبهه اربعة التكليف والحرية
الاسلام واذن الزوج وقال في موضع اخر قد بينا اشتراط التكليف والحرية والاسلام واذن الزوج
خاصة فلا ينعقد نذر الصبي ولا المجنون ولا السكران الى ان قال وكذا الزوجة وفي التحرير المرأة ان
كانت ذات بعل او في عقد رجعية لم ينعقد نذرها الا باذن الزوج ولو اذن لها الزوج في النذر لزم
ووجب على زوجها تمكينها من الحج ولا يجب عليه الاعانة بالمال الى ان قال واما نذر المزوجة لا ينعقد

نذرها الا باذن مولاها وزوجها وفي الارشاد ويشترط في الناذر البلوغ والعقل والحرية ولو اذن المولى انعقد
نذر العبد وكذا الزوج الزوجة وفي التذكرة يشترط في انعقاد النذر واليمين والعهد التكليف والحرية والاختيار
واذن الزوج خاصة فلا ينعقد نذر الصبي وان كان مراهقا الى ان قال ولا الزوجة الا باذن الزوج ومع اذن
لكل منهما منه وللاب حل يمين الولد وفي الدروس ويشترط في صحة النذر وقيمه التكليف والاسلام واذن
الزوج والمالك او اجازتهما بعده او زوال الولاية عنها قبل ابطال الحل وقال في الشرائع ولا ينعقد نذرها
تبعها ما دامت في حبال بعلها فان كانت قد نذرت الصبيا قبل عقد عليها فقد صح والانعقد وليس له
منعها منه وكذلك نذر الحج ماشيا وفي المنتهى لو نذر العبد الصوم لم يصح الا باذن المولى وكذا الزوجة لا يجوز لها
ذلك الا باذن زوجها لان فيه تفويتا للمنافع المستحقة للسيد والزوج فاشترط رضاهما وفي التذكرة لا
لا ينعقد نذر المرأة الاعتكاف الا باذن زوجها وكذا العبد الا باذن مولاه فان كان النذر لايام معينة لم
للمولى ولا للزوج المنع ولا الرجوع وان كان لايام غير معينة جاز المنع ما لم يجب ان يمضي يومان لانه لا يترك
على الفور وفي التحرير اذن الزوج شرط في حق المرأة في النذر وكذا اذن السيد في العبد والمدبر والمكاتب
وام الولد الى ان قال ولو نذرت المرأة او العبد اعتكافا لم ينعقد الا باذنهما وفي المعتبر لو نذرت المرأة
الاعتكاف او العبد باذن المولى او الزوج فان كان اياما معينة لم يجز له المنع وان كان غير معين جاز ما لم يجب
الى ان قال وان كان الاذن غير معين يومان لم يجز لاحدهما الدخول الا بالاذن لان حق الزوج والمولى
مضيق يفوت بالتاخير ولا كذا الاعتكاف هذا كثير من عباراتهم التي اوردها في مباحث الحج والاعتكاف
والصوم صريحة في توقف نذر الزوجة الحج والاعتكاف والصوم او مطلقا على اذن الزوج الظاهر من جمع
عدم توقف نذر الحج على اذن الزوج حيث قال ونذر الحج لا يصح من اربعة الكافر والصبي والمجنون
والعبد الا باذن مولاه ويصح من غيرهم وقال السيد صاحب المدارك قد يمكن المناقشة في توقف نذر الزوجة
على اذن الزوج لان الروايات انما تضمنت توقف اليمين على ذلك والنذر بخلاف اليمين والتمسك
للقول بالاشتراط امران احدهما ما يظهر من العلامة وغيره من ان ذلك موجب لتفويت الحق الاكيد
للزوج فيتوقف على اذنه ورضاه ويتوجه عليه القدح في الصغرى لعدم تسليم ذلك لعنوان الاطلاق في
لجواز ان يكون الزوج في الاسفار البعيدة التي تقطع الزوجة بعدم عوده منها في مدة الحج وكونها معه
في شهر الحج او كونها في مكة مع غيبة الزوج وحضوره والحاصل يمكن فرض صور متعددة لا يكون حجها
موجبا لتفويت حق له الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل والثاني ان متعلق النذر لا بد ان
يكون راجحا وهو مفقود فيما نحن فيه لعدم جواز الحج المندوب من الزوجة مع انتفاء اذن الزوج ويتوجه عليه
انا نفرض المثال فيما اذا كانت مادة نذر الحج المندوب وتظهر الثمرة في جواز الحلف وعدمه ولزوم
الكفارة وعدمه وايضا لو كان المراد ذلك لاستغني عنه بما ذكروه من توقف صحة النذر على رجحان
متعلقه ويمكن الاستدلال للتوقف بالصحيحة المتقدمة لقوله عليه السلام لا نذر في مالها الى آخره بناء على ان
نذر المال ولو كان عشر درهم على اذن الزوج يدل على توقف غيرهما عن غير بطريق اولى الا ان دعوى الاولوية
وان كانت ممكنة في الحج والاعتكاف ونحوهما لكن لا يصح بعنوان الاطلاق فالتحقيق المصير الى وجوب

عصم قوله

بمضمون نذرها في مثل قراءة سورة من القرآن ونافلة صلوات وتهليل ونحوها عملا بمقتضى العمومات المتقدمة
وعدم معلومية انعقاد كثير من العبارات المشتملة على توقف نذرها على اذن الزوج الا ما ذكرنا فلا
يتوجه انه احداث قول ثالث ولعله يرجع الى ما ذكرناه عبارة الشرائع حيث قال بعد الحكم بعدم صحة نذر الصوم
منها مع عدم الاذن وكذلك النذر بالحج منها حيث قيد ذلك بالحج كالظاهر منه انه لم يقل بالاطلاق
والا لاطلقه والحاصل ان نذر المرأة بالمال يتوقف على اذن الزوج الا ان المراد المستثناة في الصحيحة
السالفة وهي قوله عليه السلام الا في زكوة او بر والديها او صلة قرابتها والامر في الاخيرين غير خفي واما في الاول
فلعل المراد منه انها اذا نذرت زكوة مالها لشخص معين وجب عليها الوفاء ولا يتوقف هذا النذر على اذن
زوجها ومنه يظهر المعنى في ذكر الحج على ما في باب النكاح من الفقيه وهو قوله عليه السلام الا في حج او زكوة الى
اخره اذ لا يجوز المعنى الا النذر منها بالمال في صرف الحج فهذا النذر لا يتوقف على اذن زوجها لكن لم
يعرف الا من فصل هذا التفصيل واما النذر بغير المال فان كان حجا او اعتكافا ونحوها فالظاهر انه
يتوقف على اذن الزوج لما عرفت مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور المخالف الا من نبهنا عليه واما
النذر بالصوم المندوب على القول بجوازه لها او بعد كونها ما ذو نسخة في المشهور بينهم كذلك والسبب في
ذلك منهم في مواضع احدها في كتاب النذر حيث حكموا بتوقف نذرها على اذن الزوج بعنوان الاطلاق
والصوم الثاني في كتاب الحج لجعل جماعة منهم من شرائط انعقاد النذر اذن الزوج وهو مطلق ايضا
الثالث في كتاب الصوم لتصريح جماعة منهم بتوقف نذر الصوم المندوب على اذن زوجها تنبيه
اعلم ان الظاهر من كلماتهم المذكورة ان عدم توقف نذر الولد على اذن الوالد كان مشهورا بينهم
والا لنبهوا عليه كما في الزوجة والمملوك كما لا يخفى مضافا الى ما نبهنا عليه من رجوع الشهيدين السعيدين
عنه وعدم معلومية قائل صريح سوى المحقق الثاني في كتاب الحج والمظنون انه لو وصل في كتاب الايمان
والنذور لرجع منه ومن جميع ما ذكر يظهر ان عدم توقف نذر الولد على اذن الوالد حالا ينبغي التامل
فيه لعدم المستند بل ولا القائل بالصحيح بالتوقف وما يناسب مقام الغرض لصيغة النذر وان كانت
خارجا عما نحن فيه فضل لا شبهة في انعقاده بقوله لله علي كذا لما ستقف عليه من النصوص لا بنية
وانما الكلام هنا في انه هل يتعين لفظ الجلالة في ذلك او لا بل لا ينعقد به بعقد بسائر اسمائه وصفاته
الخاصة ايضا وعلى التقديرين هل يجب ان يكون مقدما او لا بل كما ينعقد بالتقديم ينعقد بالتاخير كعلي لله
ثم هل يتعين العربية في ذلك اولا فهنا مباحث **الاول** هل يتعين لفظ الجلالة في ذلك او لا الظاهر
من كثير من الاصحاب هو الاول قال شيخ الطائفة في النهاية النذر هو ان يقول الرجل لله علي ان كان
كذا وكذا فلله علي كذا وكذا وقال في الشرائع الثاني في الصيغة وهي ان يكون شرطا كقوله ان رزقت ولدا فلله
علي كذا الى ان قال ويشترط النطق بلفظ الجلالة فلو قال علي كذا لم يلزم وفي الارشاد الثاني الصيغة
وهو ان يقول ان شفى الله مريضي او رزقني ولدا او ما اشبهه من النعم او دفع النقم او ان زنيت
او ان لم اصل وما اشبهه من الزواجر في الزجر فلله علي صلوة او صوم وفي التبصرة وهو اما بر
كقوله ان رزقت ولدا فلله علي كذا او شكر كقوله ان برئ المريض فلله علي كذا او زجر كقوله ان فعلت

في تحقيق صيغة النذر

عرفا فلله علي كذا او ان لم افعل الطاعة فلله علي كذا او تبرع كقوله لله علي كذا ولو قال علي كذا ولم يقل لله لم يجب
وفي القواعد واما صيغة النذر فان يقول ان عافاني الله مثلا فلله علي صدقة او صوم او غيرهما الى ان
قال ففي هذه الاقسام الاربعة ان عقد النذر بقوله لله انعقد والا فلا واظهر منها في الدلالة على ما قلناه كلام
شيخنا الطبرسي في مجمع البيان حيث قال النذر هو عقد المرء على النفس فعل شيء من البر بشرط ولا ينعقد
ذلك الا بقوله لله علي كذا ولا يثبت بغير هذا اللفظ وكذا كلام شيخنا الشهيد في الدروس قال اما النذر
فهو التزام الكامل المسلم المختار القاصد غير المحجور عليه بفعل او ترك بقوله لله ناويا القربة ومثله كلام
شيخنا البهائي قال في الاربعين النذر لغة الوعد وشرعا التزام بفعل او ترك بقوله لله علي متقربا
والظاهر من هذه العبارات وامثالها اعتبار لفظ الجلالة في ذلك وفي الانتصار عليه الاجماع قال
ومما انفردت به الامامية ان النذر لا ينعقد الا بان يقول الناذر لله علي كذا وكذا بهذا اللفظ فان خالف
هذه الصيغة وقال علي كذا ولم يقل لله لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وروي عن الشافعي
وابي ثور موافقة الامامية في ذلك دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فانه لا خلاف في انه
اذا اتى باللفظ الذي ذكرناه يكون ناذرا وانعقاد النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي واذا خالف ذلك
فلا دليل على انعقاده ولزوم الحكم به وايضا فان الاصل براءة الذمة من حكم النذر فمن ادعى
مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمة ولزومه فعليه الدليل انتهى كلامه رفع الله مقامه ويستند
في ذلك مضافا الى الاجماع الصحيح المروي في الكافي عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا قال الرجل علي المشي الى بيت الله وهو محرم بحجة او علي هدي كذا وكذا فليس بشيء حتى يقول
لله علي المشي الى بيته او يقول لله علي ان احرم بحجة او يقول لله علي هدي كذا وكذا ان لم افعل كذا وكذا
وما رواه فيه عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول علي نذر قال ليس بشيء حتى
يسمي النذر ويقول علي صوم لله او يتصدق او يعتق او يهدي هديا وان قال الرجل انا اهدي هذا الطعام
فليس هذا بشيء انما يهدي البدن وما رواه في التهذيب قال سئل عليه السلام عن رجل غضب فقال علي المشي الى
بيت الله الحرام قال اذا لم يقل لله علي فليس بشيء وجه الدلالة ظاهر ان مقتضى النصوص المذكورة حصر ما يوجب
لزوم الوفاء في قول لله علي كذا ومعلوم ان لرب الكعبة علي كذا او للخالق او للرحمن او للسموات والذي نفسي
بيده ونحوها مغاير لذلك فلا يكون ذلك موجبا لانعقاد النذر فهذه النصوص صحيح بعضها ومنجبر
غيره بالاجماع المنقول وعمل الاكثر مخصصة للعمومات من الكتاب والسنة ويمكن الجواب اما عن الاجماع
المذكور من الاصحاب فالظاهر انما ينبه على المسامحة وان شئت ان يتضح لك حقيقة الحال فاستمع
لما اتلو عليك فنقول اما عبارة شيخ الطائفة في النهاية فمقتضاها انحصار النذر في المعلق لقوله النذر
هو ان يقول الانسان ان كان كذا وكذا فلله علي كذا وكذا مع انه حكى عنه الاجماع في الخلاف على خلافه
وايضا انه قال في مقام التفريع على ما ذكره من صيغة النذر المذكورة فان قال ان كان كذا وكذا
فعلي كذا ولم يقل لله لم يكن ذلك نذرا واجبا بل يكون مخيرا في الوفاء به وتركه والافضل له الوفاء
به على كل حال فلو كان مراده انحصار صيغة النذر في التلفظ بلفظ الجلالة وعدم انعقاده بالاسماء

سبحانه

سبحانه وصفاته الخاصة يكون المناسب في مقام التفريع ان يقول فلو قال للرحمن علي كذا مثلا لم يكن
ذلك نذرا ومعلوم ان عدم الانعقاد بما ذكره وغيره يدل على عدم الانعقاد بقوله علي كذا بطريق اولى
كما لا يخفى ومنه يظهر الحال في كلام الشافعي بل الامر فيه اظهر لانه في ذكر شرط النطق بلفظ الجلالة وفرع
عليه قوله فلو قال علي كذا لم يلزم ولا شبهة في عدم ملائمة هذا التفريع لو كان مراده ما يقتضيه ظاهر
كلامه بل المناسب له ان يقول بمثل ما نبهنا عليه انفا كما لا يخفى واما كلام شيخنا الطبرسي فان المسامحة فيه
من وجهين الاول انه قال النذر هو عقد المرء على النفس فيلزم من ظاهره اختصاص انعقاد النذر في حق
الرجال وعدم انعقاده في حق النساء كما لا يخفى والثاني ان الظاهر منه انحصار موجب النذر فيما اذا كان
متعلقا بفعل شيء فلو كان متعلقا بترك حرام مثلا لم يكن كذلك مع انه لا شبهة في فساده ومنه يظهر ان
الامر في قوله ولا ينعقد ذلك الا بقوله لله علي كذا الى اخره ايضا كذلك وان التقول ان ثبوت الحكم
الظاهر في موضع لموجب لا يقتضي الحصر اليه في غيره مع انه ويمكن الجواب عنه بان الامر وان كان كذلك
لكن الانصاف انه بعد ملاحظة تلك المسامحة يشكل التعويل على ما يستفاد من ظاهر كلامه ومما يرشد
الى ذلك كلام شيخنا الشهيد في الدروس حيث قال في مقام التعريف اما النذر فهو التزام الكامل
المسلم المختار القاصد غير المحجور عليه بفعل او ترك بقوله لله ناويا القربة ثم قال يستحب الوفاء بنذر
الكافر اذا اسلم وبالجملة بغير لله او غيره من الاسماء الخاصة وجه الارشاد انه لما كان الظاهر
منه في مقام التعريف حصر صيغة النذر في قول لله علي مع ان ذيل كلامه صريح في انه لا ينعقد بلفظ الجلالة
ينعقد بغيره من الاسماء الخاصة ومما ذكرنا يكشف الحال في عبارة الانتصار تحقيق الحال يستدعي
ان يقال ان المستدلم في مقام ذكر صيغة النذر بلفظ الجلالة اما الاعتقاد لهم انحصار انعقاد النذر
في ذكره فعلى هذا لو قال احد في مقام النذر للذي بعث محمدا صلى الله عليه وآله على كافة الخلائق علي صوم
شهرين وقفل لزيارة بيته يحكم بعدم انعقاده ويكون العهود في مقام النذر والعهود المتوصل بتلك اللفظة
الشريفة فالمناط الاتيان بما دل على الذات الاقدس سواء كانت بذكر لفظ الجلالة او غيره كرب المصحف او
رب البيت او الذي بيده نفسي ونحوها بل اذا كانت بطريق الاضمار كقولك ان وفقني الله لصلوة الليل
فله علي كذا وقولك يا رب ان وفقتني للتوبة فلك علي كذا فلو كان المراد هو الاول لتنبهوا عليه فيقولوا في
مقام التفريع فلو قال للرحمن مثلا علي كذا لم يلزم فلما لم ينبهوا عليه كلهم فلا اقل من تنبيه بعضهم وهذا
اولى ما ذكروا في مقام التفريع فلو قال علي كذا لم يلزم كما علمت مما نبهنا عليه وهنا احتمال اخر وهو ان
يكون انحصارهم بلفظ الجلالة في مقام ذكر صيغة النذر وفي مقام التفريع بقولهم فلو قال علي كذا
لم يلزم لعدم ثبوت الحكم لديهم اثباتا او نفيا الا في ذلك بناء على انه لما كان المنصوص في مقام ذكر
صيغة النذر لفظ الجلالة وعدم انعقاده بقوله علي كذا اقتصروا عليه وحمل كلامهم على هذا اولى
من حمله على ان مرادهم الانحصار في لفظ الجلالة كما لا يخفى ثم على تقدير الاغماض عن جميع ذلك نقول
ان غاية ما في الباب ان كلام جماعة منهم ما يوهم الانحصار ولا يمكن دعوى الاجماع في ذلك وكيف لا مع
ان الظاهر من جماعة من فحول الاصحاب خلافه منهم شيخنا المفيد فانه قال في المقنعة اما نذر الطاعة

بعنوان ينعقد الا ان قال ان عوفي من مرضه او رجع من سفره او ربح في تجارته او كفي شر عدو كان علي
لله تعالى حجا او شهرا او سنة او صدقة او درهم او دينار او حج او زيارة الى آخر ما ذكره ولا شبهة في ان
الظاهر منه عدم تعين لفظ الجلالة في ذلك كما لا يخفى ومنهم ابن حمزة فانه صرح بالانعقاد اذا قال علي كذا
ان كان كذا ولم يقل لله ومعلوم ان انعقاده بقوله علي كذا ان كان كذا يدل على انعقاده بقوله لله
مثلا علي كذا ان كان كذا بطريق اولى كما لا يخفى ومنهم شيخنا الشهيد كما عرفت مما اسلفناه واما الجواب
عن النصوص المذكورة فهو ان قوله عليه السلام في الصحيح المتقدم حتى يقول لله على المشي الى بيته وان كان
موهما للتخصيص لكن الظاهر انه ليس مراده عليه السلام في صحيح الحلبي ذلك يستدعي ان يقال انه لو كان مراده
عليه السلام عدم انعقاد النذر بغير لفظ الجلالة ولو كان من الاسماء والصفات الخاصة كان المناسب
ان يقول عليه السلام اذا قال الرجل للخالق او الرحمن او الخالق على المشي الى بيته مثلا فليس بشيء حتى يقول لله
على المشي الى بيته ليصرح ان عدم انعقاد النذر بما ذكر دال على عدم الانعقاد فيما اذا لم يذكر شيء من
الاسماء والصفات الخاصة او يستلزم عدم الانعقاد فيما اذا ذكر ذلك كما لا يخفى ومنه يظهر انه ليس
مراده عليه السلام الحصر بالاضافة الى كل ما غاير لفظ الجلالة بل الى ما لم يذكر شيء من الاسماء والصفات الخا[صة]
ومما ذكرنا يظهر الحال في الحديثين الاخيرين مضافا الى ما في سندهما من الضعف ومما ذكرنا يتبين انه
يمكن دعوى ظهور النصوص المذكورة في خلاف ما يبتني عليه دعوى الاختصاص وعلى تقديره المسلم يبقى
الكلام مشكلا اذ مع ذلك كيف يمكن الخروج عن مقتضى العمومات المتقدمة من الكتاب والسنة المسلمة
ما يمكن الحكم فيها بانتفاء الريب والشبهة ومما بيناه في هذا المقام يظهر الجواب عن الموثق المتقدم ذكره عن
سماعة حيث قال انما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها ان يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر ان هو عافاه
الله من مرضه او عافاه من امر يخافه او رد عليه ماله او رده من سفر او رزقه رزقا فقال لله علي كذا وكذا
شكرا فهذا الواجب على صاحبه ينبغي له ان يفي به فتامل حتى يتبين لك حقيقة الحال **والثاني** في انه
هل يتعين الافتتاح بلفظ الجلالة مثلا بان يقول لله علي صوم شهر ان كان كذا او لا بل يجوز التوسط
بل التاخير ايضا بان يقول علي لله صوم شهر او صوم شهر لله علي او علي صوم شهر لله او صوم شهر علي لله
لعل المستفاد من صحيحة منصور بن حازم المتقدمة هو الاول لقوله عليه السلام ليس بشيء حتى يقول لله علي
المشي الى بيته … على ان الاحكام الشرعية تكليفية كانت او وضعية يتوقف على دليل من الشرع فالحكم بشيء
شيء يتوقف على دليل فالمعتد والثابت هو ما اذا وقع الافتتاح بلفظ الجلالة مضافا الى الحصر المستفاد
من الصحيح المذكور ويمكن الجواب عنه بالقريب مما ذكرناه هو ان الظاهر ان الحصر المستفاد من قوله
ليس بشيء حتى يقول لله على المشي الى بيته بالاضافة الى الاكتفاء بقوله على المشي وعدم ذكر لفظ الجلالة لا ان
المقصود منه لزوم الافتتاح بلفظها ومما ذكر يتضح الحال في موثقة سماعة المتقدمة حيث قال انما اليمين
الواجبة التي ينبغي لصاحبها ان يفي بها ما جعل لله عليه الى ان قال فقال لله علي كذا وكذا شكرا فهذا الواجب
على صاحبه ينبغي له ان يفي به على ان قوله ما جعل لله عليه وان كان اعم من الافتتاح بلفظ الجلالة
والتوسط والتاخير الا ان قوله فقال لله علي كذا وكذا في قوة التفسير لما المستفاد من قوله فهذا الواجب

في انه هل يتعين الافتتاح بلفظ الجلالة في النذر او لا

على صاحبه

على صاحبه الى آخره حصر ما يجب فيه الوفاء في ذلك فاللازم منه عدم وجوب الوفاء في غيره ومنه قولك علي
لله كذا مثلا وتقرير الجواب هو ان الحصر وان كان مستفادا مما ذكر لكنه كما يمكن ان يكون بالاضافة الى الصيغة
يمكن ان يكون بالاضافة الى ما جعل جزاء والظاهر من السياق هو الثاني فلاحظ السؤال حتى يتضح الحال قال سالته
عن رجل جعل عليه ايمانا ان يمشي الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا ان هو كلم اباه او امه او اخاه او ذا رحم
او قطع قرابة او مأثما يقيم عليه او امرا لا يصلح له فعله فقال لا يمين في معصية انما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها
ان يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر ان هو عافاه الله من مرضه او عافاه من امر يخافه او رد عليه ماله او رده من سفر
او رزقه رزقا فقال لله علي كذا وكذا شكرا فهذا الواجب على صاحبه ينبغي له ان يفي به مضافا الى القطع بعدم
اختصاص لزوم الوفاء فيما وجد في الحديث للقطع بانه اذا قال ان وفقت لزيارة الكعبة مثلا فلله علي كذا وجب
الوفاء جزما مع عدم اندراجه في الحديث والحاصل ان مقتضى العمومات لزوم الوفاء بالعهد الذي بين العبد وربه
سبحانه سواء افتتح بلفظ الجلالة ام لا كقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقوله تعالى وبعهد الله اوفوا وقوله
تعالى واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا وكذا صحيحة صفوان الجمال المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت
بابي انت وامي جعلت على نفسي مشيا الى بيت الله الحرام الى ان قال وما جعلته لله فف به والصحيح المروي في
الكافي عن محمد بن اسماعيل عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
قال علي نذر قال ليس النذر بشيء حتى يسمي شيئا لله صياما او صدقة او هديا او حجا والصحيح المروي في التهذيب
عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس من شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه الا ينبغي له
ان يفي به وليس من رجل جعل لله عليه شيئا في معصية الله الا انه ينبغي له ان يتركه الى طاعة الله وغير
ذلك مما ورد عن العترة الطاهرة عليهم افضل السلام والتحية ولا معارض لها الا ما ذكر وهو غير صالح للمعا[رضة]
لانه لو كان المراد من قوله عليه السلام حتى يقول لله على المشي الى بيته لزوم مراعاة هذه الهيئة ودخلها في
انعقاد النذر بحيث لو وسط لفظ الجلالة او اخر لم يجب الوفاء كان المناسب ان يقول عليه السلام اذا قال الرجل
على المشي لله الى بيته فليس بشيء الى آخره بناء على ان عدم الانعقاد بذلك يدل على عدم الانعقاد بما ذكر في الحديث
بطريق اولى كما لا يخفى من دون عكس وهكذا الحال في الموثقة المذكورة لما عرفت والحاصل ان الحكم بالتخصيص
مشروط باندراج مورد التخصيص في المخصص اما قطعا او ظنا مفقود فيما نحن فيه وانتفاء الشرط يوجب انتفاء
المشروط ان قيل ان قوله عليه السلام حتى يقول لله علي كذا وان له احتمالان لكن الذي يظهر من الاصحاب حيث
اختصاص الصيغة في قول لله علي كذا يرجح الحمل على الاحتمال الذي هو مبنى التخصيص فيحكم بتخصيص العمومات كذلك
فلا خلاصا مما ذكر المذكور في اوائل البحث الاول حتى يتضح حقيقة الحال قلنا ان الكلام في كلامهم مثل
الكلام في الحديث لو اتضح الحال في ذلك ثم يقتضي ان … في مقام صيغة النذر بقول لله
علي كذا … اعتبار تلك الهيئة المخصوصة في انعقاده فلو اخل بها بتوسيط لفظ الجلالة او
بتاخيره لا ينعقد فلا يجب الوفاء او بالاضافة الى ما ذكروه في مقام التفريع على الصيغة المذكورة من قولهم
فلو قال علي كذا لم يلزم والحمل على الثاني اولى اذ لو كان مرادهم الاول لناسب ان يقولوا في مقام التفريع
فلو قال علي لله كذا وعزه لم يلزم لما علمت مما بيناه في الاختصاص وما انفردت به الامامية ان النذر

او ينعقد الا بان يقول الناذر لله علي كذا وكذا بهذا اللفظ فان خالف هذه الصيغة وقال علي كذا ولم يقل لله لم ينعقد
نذره الى اخر ما تقدم ويظهر من حكم له ولم يقل سبحانه الا انه انما هو لله خالي بذكر لفظ الجلالة مطلقا
لا بد كره منعقد ما لا يخفى وهكذا الحال في عبارة النافع فان الظاهر من قوله ويشترط النطق بلفظ الجلالة
ان المعتبر ذكر لفظ الجلالة مطلقا ولو كان متاخرا اذ لو كان المراد ذكره مقدما لناسب ان يقول ويشترط
النطق بلفظ الجلالة مقدما كما لا يخفى وكذا الحال في قوله فلو قال علي كذا لم يلزم على ما عرفت ومنه يظهر ان
ما يتوهم من ظاهر كلامهم انما هو في بادي النظر واما بعد التامل جدا فلا مضافا الى ان دعوى ظهور كلمات الاصحاب
باسرهم في ذلك ولو في بادي النظر غير صحيحة وكيف يدعى ان الظاهر من عبارة المقنعة المذكورة خلافه خصوصا
وهكذا الحال في كلام ابن حمزة فانك قد عرفت انه حكم بلزوم الوفاء فيما اذا قال علي كذا ان كان كذا ومعلوم
ان لزوم الوفاء بذلك يدل على لزوم الوفاء فيما اذا ذكر لفظ الجلالة متوسطا او متاخرا بطريق اولى كما لا
واصرح منها كلام الشيخ الامام يحيى بن سعيد في الجامع حيث قال ولا ينعقد الا بقوله لله علي كذا او علي كذا لله
انتهى وهو صريح في انعقاده في صورة تاخير لفظ الجلالة ولعل الوجه في اختصاص الصورتين بالاتفاق
الى صحيحة منصور بن حازم ورواية ابي بصير السابقتين لتقديم لفظ الجلالة في الاولى كما علمت وتاخيره في الثانية
حيث قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول علي نذر قال ليس بشيء حتى يسمي النذر ويقول علي صوم
لله الحديث وليس في السند من يتامل في شانه الا علي بن ابي حمزة والظاهر انه البطائني المذموم ويمكن ان
يقال بقبول روايته لما ذكره شيخ الطائفة في العدة ان الطائفة عملت باخباره وبقوله في الرجال انه له اصل ولما
عن ابن الغضائري انه في اخر حياته ابنه الحسن ان اباه اوثق منه وروايته كثير من الاعاظم عنه كابن ابي عمير
وصفوان بن يحيى والبزنطي وغيرهم لا سيما مع اعتضادها بالعمومات المتكثرة من الكتاب والسنة وهذا كله
مؤيد لما بيناه من عدم ارادة الحصر في الصحيحة المتقدمة فالتحقيق لزوم الوفاء في جميع الصور المتقدمة
بقي الكلام فيما اذا اتى بصيغة نذرت فنقول انه يتصور على وجوه كان يقول ان قضى الله لي حاجتي
نذرت ان افعل كذا او يقول ان قضى الله حاجتي نذرت لك ان افعل كذا او يقول نذرت لله ان افعل كذا او نذرت لله ان افعل كذا
او يقول نذرت لله علي ان افعل كذا فنقول ان مقتضى العمومات السابقة وان كان الحكم بلزوم الوفاء في جميع
تلك الصور ايضا الا انها لا يقول عليه السلام في الصحيح المتقدم وما جعلته لله فف به وقوله عليه السلام في الصحيح الاخر
ليس من شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه الا ينبغي له ان يفي الى اخره وذلك يومي الى ان المراد من لا ينعقد
فلاحظ كما يقتضيه جملة من النصوص الاخر ايضا كالصحيح المروي في الكافي عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل جعل لله عليه نذرا ولم يسمه قال ان سمى فهو الذي سمى وان لم يسم فليس عليه شيء وهكذا الحال في
قوله تعالى حكاية عن مريم اني نذرت للرحمن صوما وقوله تعالى اذ قالت امرأة
عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني انك انت السميع العليم وقد قال شيخنا الجليل
ابو جعفر في تفسيره بعد ذكر الاية فان الله تبارك وتعالى اوحى الى عمران اني واهب لك ذكرا يبرئ الاكمه
والابرص ويحيي الموتى باذن الله فحدث عمران زوجته بذلك فحملت فقالت رب اني نذرت لك ما في بطني
محررا للمحراب وكانوا اذا نذروا جعلوا ولدهم للمحراب وروى شيخنا الطبرسي في تفسيره هذا المعنى

في قبول رواية البطائني

فيما اذا قال لله علي ... في صيغة النذر

عن مولانا الصادق عليه السلام لكن يمكن الجواب بما في العمومات من الكتاب والسنة بما تقدم من ان
الاولى العامة مشروطا بانتفاء المخصص وهو موجود هنا من حيث كقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة اذا قال الرجل
علي المشي الى بيت الله وهو محرم بحجة او علي هدي كذا وكذا فليس بشيء حتى يقول لله علي المشي الى بيته الى اخره
وقوله عليه السلام في الموثقة المتقدمة انما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها ان يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر
الى قوله عليه السلام فقال لله علي كذا وكذا شكرا فهذا الواجب على صاحبه ينبغي له ان يفي به وقوله عليه السلام في رواية ابي بصير
السابقة حيث سأله عن الرجل يقول علي نذر ليس بشيء حتى يسمي النذر ويقول علي صوم لله وقوله عليه السلام
في مرسلة الفقيه حيث سئل عليه السلام عن رجل غضب فقال علي المشي الى بيت الله الحرام اذا لم يقل لله علي فليس بشيء
بناء على ان مقتضاها حصر ما يوجب الوفاء بقول لله علي ومعلوم ان نذرت ان امشي الى بيت الله او نذرت
لله ان امشي الى بيته ونحوها مغاير لذلك قطعا وهو يقتضي تخصيص العمومات المذكورة فلا يمكن التمسك بها
في الحكم بلزوم الوفاء بامثال ما ذكر لا سيما بعد اعتضاده بمفهوم الحصر في النصوص المذكورة بقول الاصحاب قال
فيما ياتي من الكتاب اما الصيغة فهي اما بر او زجر او تبرع فالبر قد يكون شكرا للنعمة كقوله ان اعطيت مالا
او ولدا او قدم المسافر فلله علي كذا وقد يكون دفعا لبلية كقوله ان برئ المريض او تخطاني المكروه فلله علي كذا
والزجر ان يقول ان فعلت كذا فلله علي كذا وان لم افعل كذا فلله علي كذا والتبرع ان يقول لله علي كذا و
لا يخفى عليك ان مقتضى هذا الكلام حصر صيغة النذر بما ذكره وعدم انعقاده بمثل نذرت لله ونحوه و
هكذا الحال في كلمات غيره من الاصحاب فلاحظ عباراتهم السابقة لا سيما عبارة شيخنا الطبرسي حيث
صرح بعدم ثبوته بغير لفظ لله علي كذا وهكذا الحال في كلام السيد المرتضى في الانتصار بل فيه دعوى الاجماع
عليه فلاحظ عبارته ومما يدل على ارادتهم الاختصاص مضافا الى ظهور كلامهم فيه ما ذكروه في مباحث
الايمان والعهود من التصريح بتحقق اليمين باحلف برب الكعبة واقسم بالله والعهد بعاهدت الله وعلي
عهد الله وعدم تعرضهم لذلك في النذر دون نذرت لله في بحث النذر اوضح قرينة على عدم انعقاد
النذر عندهم بذلك كما لا يخفى ان قلت كيف تدعى اطباقهم على ذلك مع ان كلام العلامة في القواعد
ظاهر في خلافه حيث قال واما صيغة النذر فان يقول ان عافاني الله مثلا فلله علي صدقة او صوم
او غيرهما وهو اما نذر لجاج وغضب ونذر بر وطاعة فالاول ان يقصد منع نفسه من فعل او يوجبه عليها
فعلا فالمنع ان دخلت الدار فمالي صدقة والايجاب ان لم ادخل فمالي صدقة والثاني اما ان يعلقه جزاء اما
شكر نعمة مثل ان رزقني الله ولدا فمالي صدقة او دفع نقمة مثل ان تخطاني المكروه فمالي صدقة او لا يعلقه
مثل مالي صدقة ففي هذا الاخير ان قيد النذر بقوله لله انعقد والا فلا انتهى لوضوح ان قوله ان قيد
النذر بقوله لله اعم من ان يكون بصيغة نذرت وغيرها كما لا يخفى قلنا هذا الكلام وان كان موهما لذلك
لكن الظاهر انه ليس بمراد له والظاهر ان هذا التعبير انما هو من باب المسامحة ومما يرشدك اليه مضافا
الى ظهور الحال في ذلك هو انه لا اشكال بل ولا خلاف في انعقاد النذر بقوله لله علي كذا ومع ذلك
لا يخفى ما في صدق تقييد النذر بقوله لله عليه لما عرفت من تعريفها ثم السابقة ان النذر شرعا هو
الالتزام بقوله لله علي كذا والاطلاق في تقييده بالله عليه لا يخفى ما فيه لوضوح ان مجموع قول لله علي كذا

سبب للالتزام وعلى تقدير لا مناص عنه لقوله انه صرح بالاختصاص فيما بعد ذلك حيث قال بما حاصله انه
يعتبر في الالتزام التقييد بقوله لله علي فلا بد من حمل النذر في كلامه على المعنى اللغوي او حمله على النذر اي
الصوم في قولك لله علي صوم شهر ومعنى التقييد حج انما الصوم لا بد ان ينوى به انه لله وهو كما ترى
باعتبار نية القربة واما الجواب عن الاية الاولى اي قوله تعالى اني نذرت للرحمن صوما فظاهر لو صح انه
اخبار عن النذر السابق كما يشعر اليه قوله تعالى فكلي واشربي على ان صيغة النذر الا ان يدعى انه لو لم
يكن من صيغة النذر كان كلاما وكانت عليها السلام ممنوعة عنه لكن الجواب عنه من وجوه **منها** انه منقوض
بقوله فلن اكلم اليوم انسيا فما هو الجواب عنه هو الجواب عن ذلك **ومنها** ان ذلك كان بالاشارة كما
هو المحكي عن بعض المفسرين والمطوع عليها القول مجازا **ومنها** انه يمكن ان يكون ذلك من باب الاضطرار
دفعا للتهمة واما الجواب عن قوله تعالى اني نذرت لك ما في بطني محررا فعلى ما ذكره صاحب الكشاف
ظاهر قال روي انها كانت عاقرا لم تلد الى ان عجزت فبينما هي في ظل شجرة بصرت بطائر يطعم فرخا له فتحركت
نفسها للولد وتمنته فقالت اللهم ان لك علي نذرا شكرا ان رزقتني ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس
فيكون من سدنته وخدمه فحملت بمريم وهلك عمران وهي حامل وبمثله ذكره البيضاوي فعلى هذا يكون المذكور
في الاية الشريفة اخبارا عن النذر السابق ايضا فلا يكون صيغة النذر لكن الظاهر مما رواه ثقة الاسلام
الجليل علي بن ابراهيم خلافه وقد عرفت انه مما رواه بعينها الطبرسي عن مولانا الصادق عليه السلام فالحق في
الجواب ان يقال بعد تسليم كون صيغة النذر وكون المذكور في الاية عين ما صدر من امرأة عمران الا انه نقل
بالمعنى انه كان في الشريعة السابقة فلا تعويل عليه بعد ان قام الدليل في شريعتنا على خلافه كما هو غير خفي
ومما يؤيد ان الظاهر مما ذكر ان نذرها كانت من غير اذن زوجها وقد عرفت الحال فيه في شريعتنا و
الحاصل مما ذكر عدم انعقاد النذر بما ذكره وهو مما لا باس به في غير الصورة الاخيرة اي قولك نذرت لله
علي كذا واما في تحقيق الحال فيها فيشتمل ان يقال ان ذلك يتصور من وجوه **منها** ان ياتي بذلك
مع العلم بان صيغة النذر هي لله علي كذا **ومنها** ان ياتي بها مع اعتقاد ان مع الكلام المذكور يجب الوفاء
واما من غير ان يعتقد ان السبب مجموع الكلام فيكون نذرت جزء السبب له بعضه **ومنها** ما هو المنفي
الثالث اي ياتي بها مع اعتقاد ان المجموع هو السبب فيمكن ان يقال باللزوم في الجميع اما في الاولين فلان الظاهر
ان المقصود من قوله عليه السلام فليس بشيء حتى يقول لله على المشي الى آخره ذكر هذا اللفظ سواء كان معه
لفظ اخر ام لا ولا يبعد ان المذكور في كلامه هو الجملة الاسمية والمذكور فيما نحن فيه هو الجملة الفعلية الا ان نقول
ان كان المراد انه يجب ان يكون قولك لله مشتملا بنذرت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر في قولك لله علي
كذا ايضا كذلك لعدم وضوح معنى معقول في هذا القول الا بتقدير الفعل المذكور ونحوه فيكون التقدير
في قولك لله علي ان اصوم شهرا مثلا التزمت او اوجبت او رضيت لله بان اصوم شهرا علي فيكون الجملة
فعلية ومعنى قولك نذرت لله علي صوم شهر يرجع الى ذلك ان قلت لا نسلم ان يكون الامر في قولك
لله علي كذا كذلك لامكان ان يكون من جزءا مقدما ويكون ان اصوم شهرا الى آخره المصدر مبتدأ مؤخرا
قلنا هذا الاحتمال مما لا فضل له في هذا المقام كما لا يخفى على ادنى التامل ولا ابهام فيكم يكن جعل الجملة

اسمية

اسمية لكن لا بالوجه المذكور بل يجعل لفظة لله خبرا مقدما للمصدر فيكون المعنى صوم شهر موصوف بانه رضا
لله تعالى او جنسه علي لكن يتوجه عليه ان الظرف فيما نحن فيه اما صفة او حال وعلى الاول يلزم تقديم الصفة
على الموصوف وعلى الثاني الحال من المبتدأ وعلى تقدير لا مناص عنه لقوله يكون القول بالنذر على تقدير
ذكر نذرت ايضا بان يكون معنى نذرت لله علي ان اصوم شهرا التزمت على نفسي صوم شهر رضا لله تعالى
بل الامر هنا اولى كما لا يخفى على المتامل ما احسن التقدير في قولك لله علي ان اصوم شهرا مثلا ان يقدر
لقولك علي ويجعل قولك لله حالا لم يبق ان يصح لكونه رضا لله تعالى اوجبت على نفسي صوم شهر فيكون الجملة
فعلية وهو معنى قولك نذرت لله علي ان اصوم شهرا بل الامر فيه اظهر لانه مذكور فيه مثل ما كان مقدرا
هناك ومن هنا يظهر الحال في القسم الاخير من الاقسام المذكورة من انك ان قلت ان صيغة النذر على ما ذكر يكون
مجموع قولك اوجبت على نفسي رضا لله تعالى صوم شهر فيشكل الامر في القسم الاول قلنا الظاهر من الاخبار
وكلمات الاجلة ان التلفظ بقولك لله علي كذا يوجب الوفاء ولا يلزم فيه نية المتعلق ومعناه وانما الكلام
في ان ذكر المتعلق واعتقاد سببية المجموع هل يكون مضرا او لا وقد عرفت التحقيق في ذلك ولا يخفى ان الكلام
المذكور انما هو في الصيغة المذكورة في صحيحة منصور بن حازم واما على الخبر المذكور في رواية ابي بصير السالفة
فلا وضوح لكون جملة اسمية والحاصل ان مقتضى العمومات المتقدمة لزوم الوفاء بامثال ما ذكر ولا معارض لها
الا صحيحة منصور بن حازم ونحوها وقد عرفت ان المراد انها غير صالحة للمعارضة الا في قوله عليه السلام وليس بشيء
حتى يقول لله على المشي الى آخره بالاضافة الى قوله عليه السلام اذا قال الرجل علي المشي الى بيت الله فلا يشمل ما نحن
فيه **والثالث** فانه هل يتعين حمل العمومات اولا مقتضى العمومات السالفة الثاني ولا معارض لها الا الخبر
المذكور مع ما علي ان المستفاد من قوله عليه السلام ليس بشيء حتى يقول لله على المشي الخ حصر الموجب في هذا
القول ومعلوم ان ترجيحه المصدق عليه ان هذا القول فضلا عن غيرها ويمكن الجواب عنه بنظير ما مر مرارا
حاصله ان الحصر المستفاد من قوله عليه السلام فليس بشيء حتى يقول لله علي المشي الى آخره لا يمكن ان يكون
بالاضافة الى قوله عليه السلام اذا قال الرجل علي المشي الى بيت الله كما يرشد اليه سياق الكلام **والمقام الثاني**
في العهد فنقول الذي يتوهم من عبارة القواعد السالفة توقفه على اذن الوالد ايضا لقوله وحكم النذر والعهد
واليمين في الوجوب والشرط واحد وقد عرفت ان من شرائط يمين الولد اذن الوالد فمقتضى الحكم بالاتحاد
ان يكون العهد ايضا كذلك فعلى هذا يكون عهد الولد موقوفا على اذن والده عنده وهو مقتضى كلامه
في التبصرة والارشاد حيث قال وحكم العهد حكم اليمين وافصح منها في الدلالة على الاشتراط كلام شيخنا
الشهيد في الدروس حيث حكم في مباحث النذر بتوقف نذر الولد على اذن الوالد فيكون من شرائط
نذر الولد اذن الوالد فيكون من شرائط نذر الولد اذن الوالد وقال في مباحث العهد وشرطه ما مر
في النذر ومقتضاه توقف عهد الولد على اذن والده ايضا وهو المصرح به في كلام المحقق الثاني في حاشيته
على الكتاب في كتاب الحج قال لا ينعقد نذر الزوجة الا باذن الزوج سواء الامة والمتمتع بها وكذا العبد
في الولد فلا ينعقد نذره الا باذن الوالد وكذا حكم العهد واليمين ومنهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك
حيث قال بعد ان عنون عبارة الكتاب الدالة على توقف نذر العبد والزوجة على اذن المولى والزوج

بالاضافة الى كل ما عدا هذا القول يمكن ان يكون

ما هذا لفظه وكذا الحكم في الولد الى ان قال وكذا القول في العهد واليمين ولا فرق في الزوجة بين الدائم
والمتمتع بها ويمكن الاستدلال لهم بالصحيح المروي في الكافي والتهذيب عن ابن محبوب عن محمد بن يحيى الخثعمي
قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام جماعة اذ دخل عليه رجل من موالي ابي جعفر عليه السلام فسلم عليه ثم جلس
وبكى ثم قال له جعلت فداك اني كنت اعطيت الله عهدا ان عافاني الله من شيء كنت اخافه على نفسي
ان اتصدق بجميع ما املك وان الله عز وجل عافاني منه وقد حولت عيالي من منزلي الى قبة من خراب
الانصار وقد حملت كل ما املك فانا بايع داري وجميع ما املك فاتصدق به فقال ابو عبد الله
عليه السلام انطلق وقوم منزلك وجميع متاعك وما تملك بقيمة عادلة واعرف ذلك ثم اعمد الى
صحيفة بيضاء فاكتب فيها جملة ما قومت ثم انظر الى اوثق الناس في نفسك فادفع اليه الصحيفة
واوصه ومره ان حدث بك حدث الموت ان يبيع منزلك وجميع ما تملك فيتصدق به عنك
ثم ارجع الى منزلك وقم في مالك على ما كنت فيه فكل انت وعيالك مثل ما كنت تاكل ثم انظر بكل
شيء تتصدق به فيما يستقبل من صدقة او صلة قرابة او في وجوه البر فاكتب ذلك كله واحصه
فاذا كان راس السنة فانطلق الى الرجل الذي اوصيت اليه فمره ان يخرج اليك الصحيفة ثم اكتب
فيها جملة ما تصدقت او اخرجت من صلة قرابة او بر في تلك السنة ثم افعل ذلك في كل سنة
حتى تفي لله بجميع ما نذرت فيه ويبقى لك منزلك ومالك ان شاء الله قال فقال الرجل فرجت عني
يا ابن رسول الله جعلني الله فداك وجه الاستدلال هو ان في الحديث اطلاق النذر على العهد
لقوله عليه السلام جميع ما نذرت فيه وقد قال السائل اني كنت اعطيت الله عهدا فان كان على سبيل الحقيقة
فالامر ظاهر والا فيحمل على الاقرب الى الحقيقة ومقتضاه المشاركة مع النذر في جميع الاحكام ومنها
التوقف على اذن الوالد والجواب عنه ظاهر لا يتضح الحال في ذلك يستدعي ان يبين ان للعهد اطلاقين
احدهما على ما يعم النذر بل اليمين ايضا ومنه قوله تعالى اوفوا بعهد الله ولا تنقضوا الايمان
بعد توكيدها والثاني في مقابلة كل من النذر واليمين والاستدلال انما يتم اذا كان الاطلاق
في الحديث على النحو الثاني وهو ممنوع وعلى المستدل الاثبات وللمانع يكفي الاحتمال والقرب
للاول من الامور النادرة حتى يحكم بمرجوحيته ثم على تقدير التسليم نمنع ثبوت الحكم في الاصل
وقد حققنا الحال في ذلك بحيث لا يبقى للمتامل مجال فلاحظ حتى يتضح حقيقة الحال ثم نمنع
دلالة الاجمال من العبارات المذكورة على مصير اربابها الى القول بالاشتراط والتوقف اما عبارة
القواعد فلان العبارة المذكورة وان كانت ظاهرة في ذلك لكنها معارضة بما هو اقوى منها
في الدلالة وهو قوله في شرائط النذر وشبهه اربعة التكليف والحرية والاسلام واذن الزوج
ومعلوم اندراج العهد تحت قوله وشبهه وقد دل هذا الكلام المفيد للحصر على عدم توقف العهد
على اذن الوالد لانه لم يتعرض الا لاذن الزوج كما لا يخفى وهكذا الحال في قوله فيما بعد ذلك
المطلب الخامس في شرائط النذر وشبهه قد بينا اشتراط التكليف والحرية والاسلام واذن
الزوج خاصة لا يخفى ان الكلام مبني على المسامحة للقطع بتوقف يمين الولد على اذن الوالد

كالامر ومقتضى هذين الكلامين خلافه الا ان نقول ان الامر وان كان كذلك لكنه صرح بالاشتراط في اليمين
حيث قال بعد الكلام المذكور وغيره وللاب حل يمين الولد فيبقى الحصر في غيرها على حاله وما ذكرت
المراد بالشرط في قوله وحكم النذر والعهد واليمين في الوجوب والشرط واحد هو الشرط في الجملة وهو
اولى من ارتكاب مخالفة الظاهر في غيره كما لا يخفى على المتامل ان قلت ان له عبارة اخرى في مباحث
العهد حيث قال الفصل الثالث في العهد وحكمه حكم اليمين ومعلوم ان من احكام اليمين توقفها على اذن
الوالد ومقتضى عموم المشاركة كون الامر في العهد ايضا كذلك وهو يؤكد ارادة الاطلاق من الشرط في
العبارة المتقدمة قلت ان الظاهر من العبارة المذكورة في بادي النظر وان كان كذلك لكن بعد التامل
يظهر ان المراد ان العهد مثل اليمين في المتعلق بمعنى انه يشترط في متعلقه الرجحان كما اشترط ذلك في
النذر والدليل على ذلك ذكره فيما بعد ذلك ويشترط صدوره من صحيح نذره اذ لو كان المراد من قوله
حكم العهد حكم اليمين ما ذكر اولا لما افتقر الى العبارة الثانية بل لم يكن صحيحا فلا لزم ان يعتبر في شرائط
صدوره من صحيح يمينه والعدول عنه الى ما ذكر دليل على انه لا يعتبر في عهد الولد اذن الوالد كما
في النذر وما ذكر يظهر الحال في عبارة الارشاد والتبصرة وكلام شيخنا الشهيد في الدروس وان كان
ظاهرا في الاشتراط لكن كلامه في اللمعة المتاخرة عنه ظاهر في خلافه حيث قال والعهد كالنذر والظاهر
منه هناك عدم توقف نذر الولد على اذن الوالد ومقتضى عموم المشاركة ان يكون العهد كذلك وكلام
شيخنا الشهيد الثاني في كتاب الحج من المسالك وان كان صريحا في الاشتراط لكن كلامه في مباحث
الايمان منه يدل على العدول عنه وهو وان توقف بذلك في النذر لكن الحكم بعدم توقف النذر على
اذن الوالد يدل على عدم توقف العهد عليه بطريق اولى لان اطلاق اليمين على النذر في النصوص كثير
بخلاف اطلاقها على العهد والنص بالاشتراط انما هو في اليمين كما يعرف مما سلف ولم يبق في المقام ممن
يقول بتوقف العهد على اذن الوالد الا المحقق الشيخ علي في حاشية الكتاب وهو مما لا تعويل عليه والحاصل
ان مقتضى العمومات القطعية من الكتاب والسنة وجوب الوفاء بالعهد ولم يظهر ما يوجب الخروج
عنها فيجب المصير الى مقتضاها فالقول بالاشتراط ضعيف جدا **تنبيه** اعلم ان
القول بالاشتراط انما هو في اذن الوالد واما الوالدة فالظاهر منهم اطباقهم على عدم التوقف على
اذنها كما لا يخفى على من احاط خبرا بما اوردناه من عباراتهم ثم لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو نذر الولد وعهده
عند عدم اذن الوالد فقد عرفت انه غير متوقف عليه لكن الكلام في انهما هل يكونان مشروطين بعدم
منع الوالد عنهما فلا يصحان مع المنع بل يحرمان ام لا فيه احتمالان وجه الاول امور **منها**
ما تقدم من النصوص المستفيضة الدالة على توقف يمين الولد على اذن الوالد بناء على ان ما دل على عدم
صحة النذر حال منع الوالد عنه بطريق اولى والجواب عنه بمنع الاولوية لاحتمال ان يكون في اليمين
خصوصية توجب ذلك ويمكن منعها في غيرها اذ لا سند لهذا الاحتمال **ومنها** الصحيح المروي
في باب العقوق من الاصول عن يعقوب بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام من نظر الى ابويه نظر ماقت
وهما ظالمان له لم يقبل الله له صلاة وجه الدلالة هو ان مخالفة الوالدين اقبح من النظر اليهما نظر ماقت

لا سيما اذا كان ذلك حال غضبهما له فحرمة لكثرة المنافية اليهما تدل على حرمة مخالفتهما بطريق اولى والجواب عنه
يطلب مما ابرزناه في صوم الولد حال منع الوالد عنه فلاحظ ومنه يظهر الجواب عما دل على حرمة التأفيف
لو تمسك به احد في المقام بان يقال ان ما دل على تحريم التأفيف يدل على تحريم المخالفة فيما نحن فيه
بطريق اولى **ومنها** الصحيح المروي في باب البر بالوالدين من الاصول عن ابي ولاد الحناط وهو
حفص بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل في ذيله ولا ترفع صوتك فوق اصواتهما
ولا يدك فوق ايديهما ولا تقدم قدامهما وجه الاستدلال يظهر مما ذكرنا على حرمة رفع الصوت فوق
صوتهما يدل على حرمة مخالفتهما بطريق اولى والجواب عنه ايضا يظهر مما بيناه هناك اذ رفع الصوت فوق
صوت الوالدين اما في حال الغضب والمقت عليهما او لا وعلى الاول وان كانت الحرمة مسلمة لكن
تمنع الحجية للمخالفة منه ويظهر الوجه فيه مما مر وعلى الثاني تمنع الحرمة بل هو من الآداب على التقديرين
لا يتم الاستدلال **ومنها** ما رواه في الفقيه وامالي الخصال ومكارم الاخلاق عن النبي عليه السلام
من احزن والديه فقد عقهما وجه الاستدلال وكذا الجواب يظهر مما فصلنا في الصوم المندوب مع منع
الوالد عنه فلا حاجة الى الاعادة **ومنها** غير ذلك مما يعلم مما سلف مع جوابه للمتأمل واما وجه
الثاني فيظهر من التأمل فيما ذكر فلا افتقار الى الذكر ولا يخفى ان ما ذكر في الاول الى هنا انما هو في
الامور المستحبة والمباحة والمكروهة بقي الكلام في الامور المحرمة والواجبة فها هنا بحثان **الاول** في
الامور المحرمة فنقول ان الكلام فيها من وجهين **احدهما** اطاعة الوالدين في ترك الامور المحرمة
فالظاهر وجوبها للصحيح المتقدم عن الحسن بن محبوب عن خالد بن نافع البجلي عن محمد بن مروان قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اوصني فقال لا تشرك
بالله شيئا وان حرقت بالنار وعذبت الا وقلبك مطمئن بالايمان ووالديك فاطعهما بناء على
ان مقتضاه وجوب اطاعة الوالدين على سبيل الاطلاق واطاعتهما انما تتحقق باتيان ما امرا بهما
والانزجار والانتهاء عن نواهيهما فنقول اذا تعلق نهيهما على المحرم مثلا انه مما تعلق به نهي الوالدين يجب
الانتهاء عنه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فللاطلاق في قوله عليه السلام فاطعهما ويدل عليه ايضا ما تقدم من قوله
عليه السلام من احزن والديه فقد عقهما وغيره وان كان التمسك بالاول اولى كما يظهر وجهه للمتأمل مما سلفنا
والثمرة تظهر في استحقاق العقاب والثواب وعدمهما بناء على انه بارتكاب المحرمة فيما فرض استوجب
العقابين لانه خالف الله تعالى من وجهين احدهما المخالفة للوالدين والثاني لفعل المحرمة وان كان مصداق
المخالفتين في شيء واحد **والوجه الثاني** اطاعتهما في فعل الامور المحرمة والذي ينبغي القطع عليه عدم
ثبوت الاطاعة بل عدم جوازها لعدم انصراف الامر بالاطاعة فيما ذكر الى مثله قطعا وان شئت
ان يتضح لك الحال فمثل المقام بسلطان صدر منه منع رعيته عن اشياء مخصوصة ثم نصب عليهم حاكما
فقال اوجبت عليكم ان تطيعوه ولا شبهة في ان المتبادر منه اطاعته في غير ما نهاه عنه السلطان
كما لا يخفى فيبقى الادلة الدالة على تحريم ذلك الشيء سالمة عن المعارض وعلى فرض الاغماض عنه
نقول ان التعارض بينه وبين ما دل على حرمة ذلك الفعل يكون من تعارض الظاهرين والعموم من وجه

اذ مقتضى

اطاعتهما في الواجبات

اذ مقتضى قوله عليه السلام اطعهما عموم اطاعتهما سواء كان في فعل الحرام او غيره ومقتضى قوله تعالى ولا يغتب بعضكم
بعضا حرمة الغيبة وعدم جوازها سواء امر بها الوالدان ام لا فالاولى هو المصير الى الثاني لقوة الدلالة وغيرها
سيما بعد ملاحظة ان الشيء لا يكون عرفا الا بالنهي بنقيضه ومعلوم ان امر الوالدين لا يصح الا اذا لم يحرم كما لا يخفى
ولقول مولانا امير المؤمنين المروي عنه عليه السلام في نهج البلاغة لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وسنقف
على الكلام في معناه **البحث الثاني** في الامور الواجبة فنقول ان الواجب اما عيني او كفائي اما الاول
فنقول ان اطاعة الوالدين اما في فعلها او تركها اما الاول فالظاهر وجوبها والمستند وكذا الفرع يظهر مما مر
كما لا يخفى واما الثاني فالذي ينبغي القطع عليه ايضا عدم ثبوتها بل عدم جوازها لما ظهر مما سلف وهو مقطوع
به في كلامهم قال شيخنا الصدوق في العلل ليس للوالدين على الولد طاعة في ترك الحج تطوعا كان او فريضة
ولا في ترك الصلوة ولا في ترك الصوم تطوعا او فريضة ولا في شيء من ترك الطاعات وقال في التذكرة
لو تعين عليه الجهاد لم يعتبر اذن الابوين ولا غيرهما من اصحاب الدين والسيد وكذلك كل الفرائض لا طاعة
لهما في تركها كالصلوة والحج وقت المتعين ولو كان الجهاد متعينا باحد اسباب التعيين السابقة وجب عليه
الخروج من غير اذن ابويه الى ان قال ولا يجوز لهما منعه وكذا كل الفرائض ليس لهما منعه منه لانه فرض يعصي
وكان تركه معصية ولا طاعة لاحد في معصية الله تعالى وكذا باقي الفرائض كالحج والجمعة مع الشرائط الى
ان قال ولا نعلم فيه خلافا وفي التحرير لو تعين اي الجهاد عليه باحد الاسباب السابقة خرج
مع منع ابويه المسلمين ولا يجوز لهما منعه وكذا جميع الواجبات وفي الروضة وللابوين منع الولد من الجهاد
مع عدم التعين عليه بامر الامام له او بضعف المسلمين عن المقاومة بدونه اذ يجب حينئذ فلا يتوقف على
اذنهما كغيره من الواجبات العينية وغير ذلك من عباراتهم التي لا افتقار الى ذكرها ويمكن التمسك على
الحكم المذكور بقوله عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وهو مروي في باب النوادر من اواخر
الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله وفي نهج البلاغة عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام ويمكن المناقشة فيه
من وجهين **احدهما** ان الطاعة فيما نحن فيه على فرض لزومها ليست للمخلوق بل للخالق اذ الكلام
في انه تعالى هل اوجب اطاعة الوالدين في ذلك ام لا فلا يصح التمسك به فيما نحن فيه بل نقول ان معناه
انه لا يجوز اطاعة المخلوق فيما اذا دعا احدا الى معصية الخالق واين ذلك مما نحن فيه **والثاني** انه كما
يحتمل ان يكون معناه ما ذكر يحتمل ان يكون المراد منه التنبيه على عدم صحة الطاعة الى الغير على وجه
المعصية كما اذا صلى في المكان المغصوب مثلا فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ويمكن الجواب عن الاول
بان لفظ طاعة في قوله عليه السلام نكرة في سياق النفي فيفيد العموم وحملها على ما ذكر تخصيص لا يصار اليه
الا بمخصص وهو مفقود ومقتضى ظاهره انه لا طاعة لامر من جانب الله تعالى ولا من غيره للمخلوق في معصية
الخالق وعن الثاني بانه وان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر اذ بناء على هذا المعنى لا حاجة الى ذكر
المخلوق كما لا يخفى وجهه على المتأمل ويؤيده فهم من تمسك به من الاصحاب في هذا المقام واما الثاني
اي الواجب الكفائي فنقول قد تقدم الكلام في الجهاد مشروحا وانه يتوقف المباشرة به على اذن
الوالدين بخلاف غيره الا على التفصيل المتقدم والحاصل ان الكلام فيه من وجهين **احدهما** ان الاستغنا

بالواجبات الكفائية هل يتوقف على اذن الوالدين اولا وهذا قد اسلفنا المقال فيه فلا حاجة الى الاعادة
والثاني ان ما لم يتوقف الاشتغال به على اذنهما هل يمنع عنه مع منعهما او منع احدهما عنه فيحرم عليه
المخالفة اولا وهذا هو الذي كلامنا فيه فنقول اما الواجبات الكفائية اذا لم يشتغل بها من فيه الكفاية
يكون خارجه عما نحن فيه لظهور ان حكمها في حكم الواجبات العينية وقد عرفت عدم ثبوت اطاعة الوالدين
فيها واما اذا اشتغل بها من فيه الكفاية فلا يبعد ان يقال بوجوب اطاعتهما في امثال الحروب والحصانة
منها لانها اذا كانت ندبية على ان غالب من يكون مزاولا لامثال الامور ليس لهم فيه الفقر فيكون
من قبيل افعال المباحة وقد عرفت لزوم اطاعتهما فيها واما اذا لم يكن منها كالتفقه في الدين فنحن نذكر في
المقام ما وصل الينا من كلماتهم في هذا المرام ثم نتعرض لتحقيق المقام على ما يساعده التوفيق والمجال
انا وان اوردنا كلماتهم في هذا المطلب في المباحث السالفة لكنها متفرقة في مباحث متفرقة احببنا ايرادها
في مقام واحد مع ان ذكر كثير منها في هذا المقام انسب فنقول كلماتهم مختلفة في ذلك فالظاهر من جماعة
منهم وجوب اطاعتهما في ذلك وكلماتهم على انحاء مختلفة بعضها ما دل على ان اطاعتهما فرض عين فيجب تقديمها
على الفرض الكفائي قال العلامة في المنتهى في مقام الاستدلال لتوقف الجهاد على اذن الوالدين بما
هذا لفظه لان طاعة الابوين فرض عين والجهاد فرض كفاية وفرض العين مقدم على فرض الكفاية انتهى واطلاقه
يشمل ما نحن فيه وغيره وبعضها ما دل على توقف جواز الاشتغال بالواجب الكفائي على اذن الوالدين
فعدم الجواز في صورة المنع بطريق اولى قال شيخنا الشهيد في القواعد الاقرب ان لهما منعه من فرض
الكفاية اذا علم قيام الغير به او ظن لانه حينئذ يكون كالجهاد الممنوع منه وقد بينا فيما سلف انه ينبغي ان يكون
المقصود منه ومن امثاله توقف الجواز على اذنهما وبعضها يدل على توقف الاسفار الواجبة كفاية على اذنهما
فقد عرفت ان عدم الجواز مع المنع بطريق اولى لكن في السفر للتوصل الى الواجب الكفائي لا مطلقا فهو
اخص مما تقدم وهو مختار الروضة والمسالك والمولى الصالح المازندراني قال في الروضة ولا يعتبر اذنهما
في الجهاد بعينه في سائر الاسفار المباحة والمندوبة والواجبة كفاية وفي المسالك ولا يعتبر اذنهما في
الجهاد بعينه في سائر الاسفار المباحة والمندوبة والواجبة الكفائية مع قيام من فيه الكفاية وقال
المولى الصالح المازندراني مشيرا الى رواية جابر التي اوردناها في توقف الجهاد على اذن الوالدين ما
هذا لفظه ويفهم من هذا الخبر انه لا يجوز السفر بدون اذنهما مطلقا الا ان يكون واجبا عليه عينا وبعضها
ما يشتمل على خصوص التعلم قال شيخنا الشهيد في القواعد لا ريب انه كما يحرم او يجب للاجانب يحرم
او يجب للابوين وينفردان بامور الاول تحريم السفر المباح بغير اذنهما وكذا السفر المندوب وقيل بجواز
سفر التجارة وطلب العلم اذا لم يمكن استيفاء التجارة والعلم في بلدهما [illegible]
امور **منها** ما تمسك به العلامة احله الله محل الكرام من ان طاعة الوالدين فرض عين فيقدم
على الفرض الكفائي وفيه ان كلية الكبرى وان كانت مسلمة لكن الصغرى ممنوعة لانه ان كان
المراد ان اطاعة الوالدين فرض عين في الجملة فهو وان كان مسلما لكنه لا يجدي فيما نحن فيه وان كان المراد انها كذلك
على وجه العموم بحيث يشمل ما نحن فيه فهو ممنوع لانتفاء الدليل عليه مضافا الى المعارضة بما يظهر منه في

في العلامات الدالة على لزوم اطاعة الوالدين

الصوم

الصوم من التذكرة والمنتهى حيث ان الظاهر منه جواز الصوم المندوب بل مطلق الافعال المندوبة في
صورة منع الوالد منها قال في التذكرة لا ينبغي للولد ان يتطوع بالصوم الا باذن والده لان امتثال امر
الوالد وطاعته اولى من فعل المندوب وفي المنتهى لا ينبغي للولد ان يتطوع الا باذن والده لان امتثال امر
الوالد اولى من فعل المندوب وصدرهما وان كان مختصا في صورة عدم الاذن لكن ذيلهما قرينة
على ان المراد منها صورة منع الوالد او شامل لها ايضا وصرف الصحيح عن ظاهره بقرينة الذيل اولى من
عكسه كما لا يخفى وجهه للمتأمل وقد نبهنا عليه فيما سلف ايضا فنقول ان مقتضى ما ذكره في الجهاد لزوم اطاعتهما
في ترك الامور المسنونة لوضوح ان الواجب العيني كما تقدم على الواجبات الكفائية يقدم على الامور المندوبة
ايضا فبين الكلامين منافاة ودفعه يمكن باحد وجهين احدهما ان يحمل ما ذكره دليلا على العدول
عما ذكره في الصوم والثاني تقييد ما ذكره في الجهاد بالجهاد ونحوه بحيث لم يشمل الامور المندوبة فنقول ان
عدم لزوم اطاعتهما في ترك الامور المندوبة يدل على عدم لزومها في ترك التفقه بطريق اولى ومع
هذا الاحتمال لا يمكن نسبة الخلاف الى العلامة بان يقال انه قال بلزوم متابعة الوالدين في ترك التفقه او
يمكن اثبات الصغرى بما تقدم من قوله عليه السلام ووالديك فاطعهما بناء على ان الاطلاق يقتضي وجوب اطاعة
الوالدين في جميع الامور خرج الواجبات العينية بالاجماع ونحوه وبقي غيرها مندرجا تحت العموم و
عليه ايضا قوله عليه السلام في ذيل هذا الحديث امراك ان تخرج من اهلك ومالك فافعل فان ذلك من الايمان
بناء على ان عدم جواز المخالفة في طلاق الزوجة المعبر عنه بالخروج عن الاهل في الحديث الموجب لاذية
الزوجة واهلها في الغالب يستلزم عدم جواز المخالفة في غيره بطريق اولى ويظهر الجواب عنه مما اسلفنا
حاصله هو انه لم يعهد عموم المنع من طلب العلم الذي هو من احسن الطاعات واشرف القربات
بحيث يوجب المخالفة الايذاء والانزجار القلبي والظاهر من قوله عليه السلام ووالديك فاطعهما لزوم
الاطاعة فيما اوجب خلافها الانزجار القلبي والاذية فلا يشمل ما نحن فيه الذي اوجب المخالفة فيه
السرور القلبي في الاغلب وان ابدى خلافه في الظاهر فلو فرض صدور المنع من بعض الاباء عن التعلم
ولم يكن كذلك بل يكون المخالفة فيه موجبة للاذية فلا شبهة في انه من الفروض النادرة التي لا
يطمئن النفس في الحكم باندراجها تحت النص المذكور ومعه فيبقى العمومات المتكثرة الدالة على رجحان طلب
العلم التي جاوزت عن حد التحديد والاحاطة سالمة عما يصلح للمعارضة التي منها الصحيح المروي في اصول
الكافي عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من
سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا
به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل
القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء الحديث ولا شبهة في ان عمومه يشمل
صورة منع الوالدين وغيرها واما التمسك بذيل الحديث بعد تسليم ان يكون المراد من الخروج
من الاهل طلاق الزوجة فقد فصلنا المقال في جوابه فيما سلف فلا حاجة الى الاعادة وهكذا الحال
في قوله عليه السلام من نظر الى ابويه نظر ماقت وهما ظالمان له لم يقبل الله له صلاة مضافا الى منع الحجية

المخالفة فيما نحن فيه في العرف والعادة من نظر الماقت ولو مع اطلاع الابوين بل الظاهر انه يجب نظر
الماقت فيها ومن جميع ما ذكر يظهر الحال في قوله عليه السلام من احزن والديه فقد عقهما وانت اذا احطت
خبرا بما بيناه يظهر لك ان الحكم بان اطاعة الوالدين واجبة عينا بعنوان العموم شطط خال عن مستند
بل مخالف للعموم من الكتاب والسنة فينبغي حمل كلام العلامة على اطاعة الوالدين في ترك الجهاد ونحوه
ويؤيده ما ستقف عليه من تصريحه بجواز المخالفة في صورة منع الوالدين **ومنها** ما تمسك به
شيخنا الشهيد حيث قال لانه كالجهاد الممنوع منه ويتوجه عليه ان كون الواجبات الكفائية مثل الجهاد
في كونها واجبة كفائية وان كان مسلما لكن كلية الكبرى بان يقال كلما كان واجبا كفائيا يجب اطاعة
الوالدين في تركه ممنوعة لانتفاء الدليل عليه الا ان يتمسك في اثباتها بالاولوية وقد عرفت الحال
فيها مضافا الى ما ستقف عليه من انه لا عبارة اخرى صريحة في عدم وجوب اطاعتهما في تحصيل العلم
ومنها ما يظهر من شيخنا الشهيد الثاني لتخصيصه الحكم بالاسفار المباحة والمندوبة والواجبة كفاية
بناء على ان توقف المسافرة للجهاد مع كونه اشرف الطاعات واعظم القربات على اذن الوالدين يدل على
توقف الاسفار المذكورة عليه بطريق اولى ونحن قد بينا على منع الاولوية في المباحث السالفة مضافا
الى انه ليس في العبارات المذكورة تصريح بلزوم متابعة الوالدين في ترك التعلم عدا الكلام الثاني لشيخنا
الشهيد حيث قال الاولى عدم السفر المباح بغير اذنهما وكذا السفر المندوب وقيل بجواز سفر التجارة وطلب
العلم اذا لم يكن استيفاء التجارة والعلم في بلدهما وهو كما ترى يختص بالسفر المندوب فلا يشمل الواجب الكفائي
لوضوح ان التخصيص بالذكر يقتضي عدم مشاركة غيره معه في الحكم ومنه السفر للتوصل الى التفقه فلا يكون
محرما مع عدم اذنهما ويؤيد ما ذكرنا قبل ذلك حيث قال هل للابوين المنع من سفر طلب العلم الا فرض
لا الا ان يكون متمكنا من فعله عندهما على حد تمكنه من السفر لفقد السبب والاستيذان ولو كان واجب
التعلم وتعذر الا بالسفر فلا حجر اما لو كان طالبا لدرجة الفتوى وهو متوقع لذلك فان لم
يكن في البلد مشتغل بما هو ملحق بالواجب وان كان هو ملحق بالمستحب انتهى ونحن قد اجرينا المقال في
ان صحيح هذا الكلام وقلنا ان العطف في قوله هل للابوين المنع من سفر طلب العلم ينبغي ان يكون المراد
منه خصوص المندوب واعم منه ومن الواجب الكفائي وقوله ولو كان واجب التعلم وحاصل المعنى
عدم وجوب اطاعة الوالدين في تحصيل العلم اما في الواجب العيني فبالقطع واما في المندوب منه فبطريق
الاولى والحاصل من قوله اما لو كان طالبا لدرجة الفتوى الخ ان التفقه المتوقع بذلك يلحق بالواجب
العيني عند عدم من فيه الكفاية وبالمندوب منه وعلى التقديرين لا يجب متابعة الوالدين لكن قطعا
في الاول والاستقرائي في الثاني ومقتضى هذا الكلام عدم وجوب اطاعتهما في التفقه ولو مع وجوبه
كفاية وكذا في تحصيل العلم المندوب وهو دليل على العدول عما ظهر منه سابقا من عدم وجوب متابعتهما
في العلم المندوب فقط لا ما يظهر منه في الواجب الكفائي فلا يمكن ان ينسب الى شيخنا الشهيد بعد
ملاحظة العبارتين القول بوجوب اطاعة الوالدين في تحصيل التفقه كما لا يخفى على المتأمل وكيف كان
فالتحقيق عدم وجوب اطاعتهما في ترك التفقه وشرائطه وفاقا لما صرح به في جملة من العبارات

الصادرة من جماعة من فحول الاصحاب عموما او خصوصا قال شيخنا الصدوق في العلل ليس للوالدين
على الولدين طاعة في ترك الحج تطوعا كان او فريضة ولا في ترك الصلوة ولا في ترك الصوم تطوعا كان او فريضة
ولا في شيء من ترك الطاعات ومعلوم ان تحصيل العلم من اشرف الطاعات واحسنها وقال في المبسوط
اما الابوان فان كانا مسلمين الى ان قال واما طلب العلم فالاولى ان لا يخرج الا باذنهما فان منعاه لم يحرم
عليه مخالفتهما وفي المنتهى لو سافر لطلب العلم والتجارة استحب له استيذانهما وان لم يخرج من دون اذنهما
ولو منعاه لم يحرم عليه مخالفتهما وفي التحرير ولو سافر لطلب العلم او التجارة يستحب له استيذانهما ولو منعاه
لم يحرم عليه مخالفتهما وهذه العبارات صريحة في جواز المخالفة فيما اذا منعاه عن تحصيل العلم وهو اعم من
ان يكون العلم واجبا عينيا او لا بل يمكن دعوى ظهورها في الثاني لوضوح ان الحكم بعدم حرمة المخالفة
ظاهر في عدم تعينها وجوازها وهو انما يتم اذا لم يكن واجبا عينيا والمستند فيه العمومات المتكثرة من الكتاب
والسنة لعدم صلاحية ما اوردناه موجبا للخروج عنها واستدل العلامة في التذكرة لعدم توقف الحج
على اذن الوالدين بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت قال ولم يشترط اذن الوالدين ومثله فعل في المنتهى
فالاستدلال بالعمومات التي تمسكنا بها فيما نحن فيه اولى كما لا يخفى على المتأمل مضافا الى انا نقول ان
التفقه وان كان واجبا كفائيا لكن الاخلال بالواجب الكفائي انما يجوز اذا قام به من فيه الكفاية والا
فلا وتوضيح المقام يستدعي ان يقال ان الواجب الكفائي مختلف الانواع فبعضها ما لا يفتقر تحققه الى
زمان ممتد ولا يمكن للتشريك فيه مدخلية في سرعة ترتب الثمرة المترتبة عليه كرد السلام والصلوة على
الميت وبعضها ما لا يمكن كذلك بل يحتاج في تحصيله الى زمان ممتد ويمكن للتشريك مدخلية في سرعة
ترتب الثمرة المطلوبة منه وان شئت قلت ان الواجب الكفائي منه ما لا يفتقر حصوله الى زمان ممتد
ويمكن تحققه في حق بعض هو بعينه تحققه في حق الجميع كرد السلام الى جماعة كثيرة فان الرد الواحد يرد
الى الجميع ومنه ما لا يمكن كذلك بل يحتاج في تحققه الى زمان طويل ولا يمكن التحقق في حق البعض كما هو
التحقق في حق الجميع فلا محالة يكون للتشريك مدخلية في سرعة تحقق الثمرة المطلوبة في هذا القسم ولا ريب في
ان قيام البعض في القسم الاول يوجب السقوط عن الاخر واما القسم الاخر فالحكم بذلك لا يخلو عن
اشكال لان التعجيل في ترتب الثمرة المطلوبة امر مرغوب فيه قال شيخنا البهائي في نظير المسئلة بعد نقل
الخلاف في ان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هل هو عيني او كفائي ونسبة كل من الاحتمالين
الى طائفة من اكابر العلماء ما هذا لفظه ولنمثل محل النزاع بما لو كان في البلد شخص يترك الصلوة او
يشرب الخمر مثلا وفي البلد عشرة اشخاص يجوز كل منهم تاثير امره او نهيه في ذلك الشخص من غير تعذر
بالمحله وشرع واحد منهم في امره ونهيه وكان ترتب الاثر على ذلك مظنونا فيجوز ذلك قبل حصول
الاثر اعني فعل الصلوة وترك شرب الخمر هل يسقط وجوب الامر والنهي عن التسعة الباقية
ام يجب عليهم مشاركته في الامر والنهي وعدم تقاعدهم عن ذلك الى ان يحصل الاثر الى ان قال لا يبعد
ان يقال انه اذا شرع احد العشرة في المثال السابق بالامر والنهي فان ظن التسعة الباقون ان مشاركتهم
له لا تثمر تعجيل ترتب الاثر ولا رسوخ الانزجار في قلب من يراد انزجاره بل وجودها في ذلك كعدمها

فالمسافر كذا غير واجبة والوجوب على الكفاية والا فالوجوب على العشرة عيني انتهى كلامه وقال شيخنا الشهيد
الثاني في المسالك السفر لطلب العلم ان كان لمعرفة العيني كاثبات الواجب تعالى وما يجب له ويمتنع
النبوة والامامة والمعاد لم يفتقر الى اذنهما وان كان لتحصيل الزائد منه على الفرض العيني كدفع الشبهات
واقامة البراهين المروجة للدين زيادة على الواجب كان فرضه كفاية فحكمه وحكم السفر الى امثاله من
العلوم الكفائية كطلب التفقه انه ان كان هناك قائم بفرض الكفاية اشترط اذنهما وهذا في زماننا
فرض بعيد فان فرض الكفاية لا يكاد يسقط مع وجود مائة فقيه مجتهد في العالم تحقيق المقام يستدعي
ان يقال انه لو فرض نعوذ بالله من هذا انه مجتهد في العالم وجب على طائفة من الطلبة في كل البلاد السعي
الى تحصيل ملكة الاجتهاد فان تفاوت مراتبهم في الاستعداد فالظاهر انه لا يجوز للاعلى الاجتزاء
بالادون فيشترك السعي لاجله وذلك لان الحاصل للادون حاصل له ولا عكس فان حصل له مطلوب
في حقه عينا في تلك الحالة فلا يجوز له الاخلال به وهل يجوز للادون الاجتزاء بالاعلى فيه اشكال
لان الواجب الكفائي انما يسقط اذا قام به بعض والمفروض انتفاؤه في تلك الحالة ورجاء حصوله
فيما بعد مشروط بعدم حصول المانع له من الموت وغيره قال العلامة في التذكرة ولو لم يكن هناك
اي في البلد من يشتغل بالفتوى لكن خرج مع جماعة لذلك فالاقرب عدم الاحتياج الى الاذن اي
اذن الوالدين لانه لم يوجد في الحال من يقوم بالفرض والخارجون معه قد لا يحصل لهم المقصود انتهى والتحقيق
التفصيل بين حصول الظن بحصول الواجب من الاعلى وغيره وعلى الاول يجوز له الاجتزاء بالاعلى دون
الثاني وهل يكفي فيه مطلق الظن او لا بد من الظن القوي مقتضى الاصل الثاني لعدم الادلة المثبتة
للكفاية والتخصيص بحيث يعم مطلق الظن غير معلوم وعدم العلم بالعموم يكفي للحكم بعدم العموم لكن الظاهر
من جملة من العبارات كفاية مطلق الظن قال العلامة في مبادي الاصول وان ظن جماعة ان غيرهم قد قام به
سقط عنهم والاقرب ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم به سقط عن الجميع وقال في نهاية الاصول التكليف
فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعض قيام غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامه وجب عليهم وان ظن كل
منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان
تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن بل الممكن الظن وفي تهذيب الاصول والتكليف فيه موقوف على
الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة
انتهى ولا يخفى ما في جعل التكليف فيه موقوفا على الظن من المسامحة هذا كله في صورة تفاوت مراتب
الطلبة واما مع التساوي فيظهر الحال فيه مما ذكر فيجب السعي لتحصيل ملكة الاجتهاد قطعا الا ان لو ظن بعض
بحصوله من الباقين جاز له الاجتزاء بفعلهم والا فلا واما اذا وجد مجتهد في بعض الاصقاع
دون الاخر فهل يجوز لاهل البلاد التي لم يكن فيها الاجتزاء بمن وجد في ذلك البلد اولا فالذي ينبغي
القطع به هو الثاني بالاضافة الى الاشخاص التي لم يكن منها البلاد البعيدة واما غيرهم فالذي يظهر من العلامة
في التذكرة ايضا عدم جواز الاجتزاء ولزوم السعي في تحصيل التفقه حيث قال ليس لهما اي للابوين
المنع من سفره في طلب العلم الواجب عليه ولا يجب عليه استيذانهما كالحج ولو كان فرض كفاية بان خرج

طالبا لدرجة الفتوى وفي بلده من يشتغل بالفتوى احتمل ان لهما المنع لتعين البر عليه وعدم تعيين الحج
على المكلف وجه ولو لم يكن هناك من يشتغل بالفتوى لكن خرج مع جماعة لذلك فالاقرب عدم
الاحتياج الى الاذن لانه لم يوجد في الحال من يقوم بالفرض والخارجون معه قد لا يحصل لهم المقصود
ولو لم يخرج معه احد لم يفتقر الى الاذن لانه يؤدي فرضا كما لو خرج لفرد تعين عليه انتهى كلامه رفع الله مقامه
والحكم بالاقرب في الاول وبالقطع في الثاني يدل على ان الخروج فيهما ممنوع او يقطع به والاستقرب في
الاول انما هو للخروج مع جماعة وهذا هو المختار لعموم قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ولان من الحكم المخرجة
للتفقه رفع حاجة الناس في المسائل التي يفتقر فيها اليها وهو غير متحقق من وجود الفقيه في بلد اخرى ان لم
يكن حضوره واسطة نقله وبكتابة قلنا ان كثيرا من الحوادث المتجددة لم يذكر لها في كتب اصلا ولا يمكن
التوسل اليها الا من الفقيه كما لا يخفى مضافا الى ما ستقف عليه في الفرض الاتي وهل انه اذا وجد فقيه في بلد
هل يسوغ لاهلها الاجتزاء بوجوده وترك السعي في تحصيل ملكة الاجتهاد الظاهر من العلامة في
التذكرة العدم حيث قال ولا يكفي المفتي الواحد في البلد لعسر مراجعته على جميع الناس ويدل عليه الاية الشريفة
قال في جوامع الجامع والكشاف اللام لتاكيد النفي معناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح
ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب كوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر فحين لم يكن نفير الكافة ولم يكن مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اي من كل جماعة
كثيرة جماعة قليلة منهم وقال البيضاوي وصاحب الصافي فهلا نفر من كل جماعة كثيرة كقبيلة واهل بلدة جماعة
قليلة ولعل هو ما قال شيخنا الشهيد الثاني في المسالك من ان فرض الكفاية لا يكاد يسقط مع وجود مائة
فقيه مجتهد في العالم ويمكن الاستدلال لوجوب الاجتهاد بما عن فيه وغيره بان مقتضى الاصل في هذه الاعصار
الغيبة تخصيص الامام عليه الصلوة والسلام من اعين الانام في كل مكان استنباط الاحكام من الروايات الواردة
والاثار المنقولة واخبار الائمة عليهم الاف السلام والتحية لانه لحكم واقتضى من العدول على الغير
ولعل هذا المطلب هو الظاهر من عبارة الجوامع والكشاف المذكورة لكن لما لم يكن ذلك في حق جميع الاشخاص
لافتقارهم في امور معاشهم الى امور متكثرة فتح باب التقليد لذلك ومعلوم ان الضرورات تتقدر بقدرها
ولا يخفى ان تعدد المباشرين للتفقه في كل بلد ليس مما اوجب الاشتغال لها المذكورة فينبغي ان يحكم
باللزوم عملا بمقتضى القاعدة المذكورة لكنه يفتقر الى مزيد تنقيح به المرام اذ الحكم بالوجوب الا مع استلزام
الاشتغال ليس مما ينضبط به المدعى لعدم الانضباط فلعله يمكن ان يتمسك في المطلب بالاية الشريفة
اذ مقتضاها جواز الاجتزاء بنفر طائفة من كل فرقة والمتبادر من الفرقة كل اهل البلد كان المتبادر من
الطائفة الجماعة ويشهد له ما ورد به من عبارات المفسرين فعلى هذا ينتفي الفرق بين البلاد
الكبيرة وغيرها في الاكتفاء بالتعدد ولقائل ان يقول ان مدلول الاية وان كان لزوم نفر الطائفة
من كل فرقة لكن الظاهر منها عند عدم تحقيق فيهم فلا يشمل حالة وجوده ولو كان واحدا ويمكن الجواب
ان الامر وان كان كذلك لكن حينئذ ينبغي الرجوع الى مقتضى القاعدة المذكورة ومقتضاها التعدد لكن الاجتزاء

حال عدم قصده اصلا بفعل الطاعة ليشتمل على الاجزاء بعقلهم حال الوجود بطريق اولى فتامل ان قيل ان التمسك بالآية الشريفة انما يمكن اذا كانت شاملة للملحق به وهو ممنوع للصحيح المروي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام عليه السلام من اصول الكافي عن صفوان عن يعقوب بن شعيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم فعلى هذا يكون النفر المطلوب في الآية لطلب الامام فلا تشمل ما نحن فيه وقال الثقة الجليل علي بن ابراهيم في تفسير الآية الشريفة يعني اذا بلغهم وفاة الامام يجب ان يخرج من كل بلد فرقة من الناس كلهم فيعرفوا خبر الامام ولكن يخرج طائفة ويؤدون ذلك الى قومهم لعلهم يحذرون قلنا اما دلالة الحديث على كون المراد من الآية الشريفة منحصرا في ذلك فتوجه المنع عليه ظاهر بل الظاهر ان التمسك انما هو من باب اندراج الجزئي تحت الكلي لانها بعد ان قال عليه السلام اين قول الله عز وجل واما كلام الثقة الجليل علي بن ابراهيم وان كان مقتضيا لذلك لكنه لا يصلح لان يخرج به عن عموم الآية كما لا يخفى هذا وينبغي ختم الكلام بايراد مباحث احدها ان لزوم اطاعة الوالدين هل يثبت على التفصيل الظاهر من المباحث السالفة هل يكون مختصا بصورة الحيوة فيجوز له المخالفة بعد الممات فيما تعين عليه حال الحيوة او لا بل يجب بعد الممات ايضا لا يمكن التمسك لاثبات التعميم بالنصوص المذكورة لكون الظاهر من جميعها حال الحيوة اما قوله عليه السلام من نظر الى ابويه نظر ماقت وهما ظالمان له لم يقبل الله له صلوة فلانا نقول بعد الاغماض عما ينفيه عليه فيما سلف ان غاية ما يلزم منه حرمة المقت حال حضورهما لكونهما انه من نظر الماقت والكلام انما هو بعد الممات واما قوله عليه السلام من احزن والديه فقد عقهما فلان التمسك به في محل الكلام انما يتم على اطلاع الوالدين بعد الممات على ما يصدر من الولد وان ما كان موجبا لاحزانهما في حال الحيوة يكون ذلك كذلك بعد الممات وكلاهما محل الكلام اما الاول لدلالة النصوص على ان الميت يزور اهله على التفصيل الذي ستقف عليه ويطلع هناك على بعض الامور فمنها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في الصحيح عن ابن ابي عمير عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان المؤمن ليزور اهله فيرى ما يحب ويستر عنه ما يكره وان الكافر ليزور اهله فيرى ما يكره ويستر عنه ما يحب قال ومنهم من يزور كل جمعة ومنهم من يزور على قدر عمله ومنها ما رواه فيه ايضا عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من مؤمن ولا كافر الا وهو يأتي اهله عند زوال الشمس فاذا رأى اهله يعملون بالصالحات حمد الله على ذلك واذا رأى الكافر اهله يعملون بالطالحات كانت عليه حسرة ومنها ما رواه ايضا عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال سألته عن الميت يزور اهله قال نعم فقلت في كم يزور قال في الجمعة وفي الشهر وفي السنة على قدر منزلته فقلت في اي صورة يأتيهم فقال في صورة طائر لطيف يسقط على جدرهم ويشرف عليهم فان رآهم بخير فرح وان رآهم بشر حزن واغتم ومنها ما رواه فيه ايضا عن عبد الرحيم القصير قال قلت له المؤمن يزور اهله فقال نعم يستأذن ربه فيأذن له فيبعث معه

فان اطاعة الوالدين مختص بحال الحياة فلا تثبت بعد

في النصوص الدالة على ان الميت يزور اهله في كل جمعة او ...

ملكين فيأتيهم في بعض صور الطير يقع في داره ينظر اليهم ويسمع كلامهم ومنها ما رواه فيه ايضا عن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام يزور المؤمن اهله فقال نعم فقلت في كم قال على قدر فضائلهم منهم من يزور في كل يوم ومنهم من يزور في كل ثلاثة ايام قال ثم رأيت في مجرى كلامه يقول ادناهم منزلة يزور في كل جمعة قال قلت في اي ساعة قال عند زوال الشمس ومثل ذلك قال قلت في اي صورة قال في صورة العصفور او اصغر من ذلك فيبعث الله عز وجل معه ملكا فيريه ما يسره ويستر عنه ما يكره فيرى ما يسره ويرجع الى قرة عين ثم على تقدير تسليم اطلاعهما بالمخالفة وحزنهما لذلك مع دلالة جملة من النصوص على ان الميت يطلع على ما يوجب سروره دون ما اوجب حزنه والم نقول ما الدليل على حرمة احزانهما فيما بعد الممات والظاهر من قوله صلى الله عليه وآله من احزن والديه فقد عقهما احزانهما فيما بعد الممات والظاهر من قوله صلى الله عليه وآله من احزن والديه فقد عقهما احزانهما في حال الحيوة واما قوله عليه السلام والديك فاطعهما وبرهما حيين كانا او ميتين فلان الاستدلال اما من اطلاق اطعهما او من قوله عليه السلام حيين كانا او ميتين وكلاهما مستضعف اما الاول فلان المتبادر كون ذلك في حال الحيوة فلا ينصرف الى بعد الممات واما الثاني فلان الظاهر اختصاص القيد الوارد عقيب الجمل بالاخيرة ومقتضاه ثبوت البر بالوالدين بعد الممات ايضا لا ثبوت الاطاعة لعدم تحقق المخالفة فيستدعي ان يبقى ان هنا صورا الاولى ان يطلب الوالد مثلا من الولد او يدلك ان تفعل هذا الفعل مثلا بعد مماتي ويكون ذلك الشيء مما يجب الاطاعة فيه في حال الحيوة وهو على قسمين احدهما ان يكون ذلك الشيء مما يعود نفعه الى الوالد كالعمل الوارد في الشريعة للوالد والثاني خلافه والظاهر في القسمين عدم وجوب الاطاعة وجواز المخالفة سيما الثاني ويظهر وجهه للمتامل مما ذكرناه والثانية ان يطلب الوالد مثلا من الولد او يدلك ان تفعل هذا الفعل مثلا ما دمت حيا او يعلم من حاله ذلك وان كان الامر معينا للدوام في الظاهر وعدم اللزوم بعد الوفات ما لم ينقطع الحيوة والثالثة ان يطلب الوالد مثلا او يدلك ان تفعل هذا الفعل مثلا ما دمت حيا سواء كان في حال الحيوة او بعد الممات ولزوم الاطاعة حال الحيوة وان كان مسلما لكن ليس الكلام في هذا المقام في ذلك اذ قد تقدم ذلك مشروحا وانما الكلام في ان الامر بعد وفات الوالد كحال حياته فلا يجوز له المخالفة او لا بل يتغاير الحالان فيجوز المخالفة بعد الممات والحال فيه يظهر مما مر لعدم شمول النصوص السالفة الملحق فيه لما عرفت من ظهور الجميع في حال الحيوة ان قيل ان احزان الوالدين ينبغي ان يحكم بحرمته ولو كان بعد الممات كما يدل عليه ما رواه ثقة الاسلام في اواخر باب البر بالوالدين من الاصول عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال ان العبد ليكون بارا بوالديه في حياتهما ثم يموتان فلا يقضي دينهما ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عز وجل عاقا وانه ليكون عاقا لهما في حياتهما غير بار بهما فاذا ماتا قضى دينهما واستغفر لهما فيكتبه الله عز وجل بارا وليس في سنده من يتأمل فيه الا معلى بن محمد فقد حكم النجاشي والعلامة بانه مضطرب الحديث والمذهب لكن قال العلامة السيد المجلسي نور الله روحه ان ضعفه غير مضر لكونه من مشايخ الاجازة قال العلامة الصالح المازندراني ان ما كان البر بالوالدين غير مختص

في عدم لزوم اداء دين الوالدين حيين كانا او ميتين

جال الحياة وكذا العقوق بل البر والعقوق بعد الموت ايضا لشمول اخبارهما فعلى هذا يمكن ان يكون
بارا في حال الحياة في وقت وليصير عاقا في وقت اخر وبالعكس وكذا بعد الموت انتهى قلنا ان غاية ما
يظهر من هذا الحديث تحقق العقوق بترك اداء دين الوالد فالملازم لزوم اداء دينه للقطع بان
ما يكون مستحبا لا يكون تركه موجبا للعقوق الذي هو من الكبائر واين ذلك من حرمة ايذائهما
بعد الممات ثم ان ما يستفاد منه من لزوم اداء دين الوالدين ما يمكن دعوى الاجماع على خلافه لاتفاقهم
على انه يجوز للولد اداء دين والديه من زكاة ماله سواء كانا حيين او ميتين بل يجوز له المقاصة اذا كان
له دين عليهما قال في الكتاب ولو كان الغارم ميتا جاز ان يقضى عنه وان يقاص وكذا لو كان الدين
على من يجب نفقته جاز ان يقضى عنه حيا وميتا وان يقاص قال في المدارك هذا الحكم مقطوع به
في كلام الاصحاب قال السيد الاستاد ادام الله تعالى ظلاله على رؤس العباد في شرحه على النافع
وكذا لو كان الدين على من يجب على المزكي الانفاق عليه من اب او ام ونحوهما جاز له القضاء عنه
وكذا المقاصة حيا كان او ميتا بلا خلاف فيه اجده وبه صرح في الذخيرة والحاصل ان الظاهر
من تتبع كلماتهم اطباقهم على جواز قضاء دين الابوين من الزكاة حيين كانا او ميتين اذا لم يخلفا
ما يوفي في وفاء ديونهما ويدل عليه مضافا الى ذلك الصحيح المروي في الكافي عن زرارة قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكاة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكاته في دين ابيه وللابن
مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من
جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكاته من دين ابيه
فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه والصحيح المروي فيه ايضا عن معلى بن يحيى عن اسحق
بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل على ابيه دين ولابيه مؤنة ايعطي اباه من زكوته يقضي دينه
قال نعم ومن احق من ابيه فاذا جاز للولد صرف زكاته في دين الوالدين لم يجب عليه اداء
دينهما قطعا فكيف يصير الاخلال بقضاء الدين موجبا للعقوق فلابد من صرف العقوق عن
ظاهره قطعا فقد اتضح من جميع ما ذكر عدم وجوب اطاعة الابوين بعد مماتهما مطلقا ولو فيما وجب
الاطاعة فيها في حال الحياة ان قلت يمكن الاستدلال لوجوب الاطاعة في الصورة المذكورة بالاستصحاب
بناء على ان ذلك الشيء كان الواجب على الولد في حال حياة الوالدين الاتيان به او تركه فالان مستصحبا
يقتضي بقاءه ففي حال الحياة يكون الوجوب للنصوص السالفة وبعد الممات للاستصحاب
قلنا لا وجه للتمسك بالاستصحاب لما عرفت من ان الظاهر من النصوص انصرافها الى حال الحياة
فالوجوب المستفاد منها ينصرف اليها فلا يبقى هناك حكم حتى يستصحب والحاصل ان مقتضى الوجوب
انما اقتضاه في حال الحياة فلا وجه للتمسك بالاستصحاب ويؤيد [illegible] حيين كانا او ميتين
بناء على ما عرفت من اختصاصها بالحياة لا اجرة ومقتضاه ثبوت هذا التعميم في البر دون الاطاعة
وهو المراد وما يزيدك قوة في اثبات المرام ما رواه شيخنا الصدوق في باب النوادر من كتاب الطهارة من
الفقيه عن مولانا الكاظم عليه السلام حيث سئل عن الرجل يقول لابنه او لابنته بابي انت وامي

اوبابوي

في انه اذا دار الامر بين اطاعة الوالد والام ايهما المقدم

اوبابوي انت اترى بذلك باسا فقال ان كان ابواه حيين فارى ذلك عقوقا وان كانا قد ماتا
فلا باس **والبحث الثاني** في انه اذا اراد كل من الوالدين خلاف ما اراده الاخر بحيث لا يمكن
اطاعة احدهما الا مع مخالفة الاخر فهل يجب المصير الى ارادة الوالدة وطرح ارادة الوالد او
بالعكس احتمالان مبنيان على ان ايهما اعظم حقا على الولد ولعل المستفاد من قوله تعالى ووصينا الانسان
بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان الوالدة اعظم حقا من الوالد بناء على ان الظاهر ان
النكتة في ذكر حملته الى اخره التنبيه على وجه اهتمامه تعالى بالتوصية في حق الوالدين وتذكير الولد
لحقوقهما لئلا يكل ويضجر الولد في احسانهما واختصاص الوالدة بالذكر لعظمة حقها ولان التعب والمتاعب
التي اوجبها الولد في حالتين احديهما حالة الحمل والاخرى حالة الرضاع اما الحمل فلانه في الغالب بسبب
احتباس الطمث او غيره اوجب خروج المزاج عن مقتضى خلقته الطبيعية لعروض انواع من الالام
من الصداع والتهوع وقلة الاكل والدوران والخفقان والظلمة للعين والكسالة وثقل البدن المحوج
لكثرة النوم وغيرها وقوله تعالى وهنا على وهن يحتمل ان يكون حالا من الفاعل ولعل التقدير حملته
امه ذات ضعف على ضعف بناء على ان المراد ان حمل الحمول اوجب ضعف القوى لا سيما بعد كبر
الحمول في التزايد والارتفاع والحامل في الانتقاص والانحطاط وكل حامل اذا اراد التخفيف عن
تعب الحمول يضعه ليستريح او يبدل مكانه مكانا اخر كنقله من اليد اليمنى الى اليسرى والكتف الايمن
الى الايسر وهكذا بخلاف الام فانه غير ممكن في حقها شيء من ذلك فيوجب ذلك زيادة التعب
لا سيما بعد امتداد مدته حتى يجر الحال الى عدم اقتدارها على النوم والاستراحة مضافا الى ان الم المخاض
وشدته فوق الشدايد والمشاق واما حالة الرضاع فلاستلزامها انواع التعب كترك النوم وترك
انواع المستلذات وتحمل الغصص والمجاهدة ومرارة شرب الجلاب والادوية الكريهة وغيرها مع صحة البدن
ومعلوم عدم ثبوت شيء منها للوالد فيكون الوالدة اعظم حقا ويدل عليه ايضا الصحيح المروي في باب البر
بالوالدين من الاصول عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه واله
وقال يا رسول الله من ابر قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال اباك
[illegible] ابر بحذف همزته فتح الباء فيكون من باب علم وكسرها فيكون من باب ضرب على ما يظهر من
القاموس ووجه الدلالة ان الظاهر ان المقصود من قوله من ابر من يكون اولى بالرعاية والبر
فالنبي صلى الله عليه واله بدء بالام وذكرها ثلث مرات ثم اقتصر بذكر الاب مرة واحدة وذلك يدل
على ان الاهتمام بشان الام اكثر وانها تكون اعظم حقا من الوالد ويمكن الجواب اما عن الاية الشريفة فنقول
ان المحصل ما ذكر في وجه الاستدلال بها يرجع الى شيئين احدهما ان الاقتصار بذكر الوالدة في المقام
مقام التوصية بالاحسان في حق الوالدين يدل على ان الاهتمام بشانها اكثر فيكون اعظم حقا وهو في حيز
المنع لان الاقتصار بذكر الوالدة كما يمكن ان يكون لذلك يمكن ان يكون لغيره ككون الوالدة مما يتسامح
في حقها في الاغلب اكثر مما يتسامح في حق الوالد ولهذا يكون اذية الاولاد للامهات في الغالب اكثر
من اذيتهم للاباء او انهن اولى بالمراعات من الاباء لا لكونهن اعظم حقا بل لكون العجز والانكسار فيهن

اكثر منهم في الاغلب او نحو ذلك ما ستقف عليه والثاني ان تعب المتاعب في حق شخص ما يجعله ذا حق عليه
فكلما يكون التعب اكثر يكون حقه عليه اكثر والمتاعب التي تحملها الام في حق الولد اكثر مراتب من التي تحملها
الاب فيكون الام اعظم حقا منه ويتوجه عليه انه لا يجعل التعب المتاعب ذا حق بل يجعل الاحسان المحسن ذا حق
على من احسن اليه ومعلوم ان الاحسان الذي يحصل من الاباء الى الاولاد اضعاف ما يحصل من الامهات
اليهم فنقول كما ان المتاعب التي تحملها الام اكثر من التي تحملها الاب يكون الاحسان الذي يصدر من الاب
اقوى من الذي يصدر من الام فتعارضا على انه يمكن التكلم في كلية الكبرى لان الجواري والغلمان
والاجراء يتحملون المتاعب الشديدة فلا يمكن ان يدعى ان حق الجواري مثلا على الولد اكثر من حق الوالد عليه
لان تعبهن اكثر فيكون محل الكلام فتأمل في ذلك لان نفقة الامهات وكسوتهن وسكناهن على الاباء واما الجواب
عن الحديث فنقول ان الاستدلال به ايضا من وجهين احدهما من جهة تقديم الام على الاب فقد عرفت الحال فيه
مما بيناه مضافا الى ما ستقف عليه والثاني من جهة الامر بالاحسان الى الام ثلث مرات والى الاب مرة واحدة فنقول ان الامر
بالاحسان الى الاب على مرة واحدة والجواب عنه ان ذلك انما هو اذا كان ذلك كلاما مستقلا منه صلى الله عليه واله
او تكرر السؤال من السائل وهو صلى الله عليه واله اقتصر في الجواب في حق الوالد على مرة واحدة ثم عدى منه
الى غيره من الاقارب ولم يكن الامر هنا كذلك لان السائل في مقام السؤال سال عمن ينبغي منه البر
اجاب صلى الله عليه واله بانه الام ثم سال اجاب بانه الام ثم سال اجاب بانه الام وذلك من باب الاهتمام
والمبالغة كما هو المتعارف بين الناس ثم سال اجاب صلى الله عليه واله بالوالد واقتصر السائل على ذلك فلو فرض
ثم من ولم يجب صلى الله عليه واله بالاب لتم الكلام فنقول من المحتمل المعلوم انه بعد ذلك اجاب صلى الله عليه واله
بالاب كما ان الام وكذا ما رواه ثقة الاسلام في الباب المذكور من الكافي بسند معتبر عن معلى بن خنيس
عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل وسال النبي صلى الله عليه واله عن بر الوالدين فقال ابرر امك ابرر امك
ابرر امك ابرر اباك ابرر اباك ابرر اباك والامر في تقديم الام على الاب يظهر مما بيناه مضافا الى انه
يمكن ان يكون الوجه في ذلك التنبيه على الابتداء ببر الام لنقصان العقل فربما يوجب العكس كسر قلبها وحزنها
بخلاف الاب لكمال العقل ما رواه في هذا الباب ما رواه شيخنا الصدوق في المجلس الخامس
والثمانين من اماليه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من دخل السوق فاشترى تحفة
فحملها الى عياله كان كحامل صدقة الى قوم محاويج وليبدأ بالاناث قبل الذكور فانه من فرح ابنته فكانما اعتق
رقبة من ولد اسمعيل ومن اقر بعين ابن فكانما بكى من خشية الله عز وجل ومن بكى من خشية الله ادخله
الجنات النعيم والامر بالابتداء بالاناث انما لنقصانهن في العقل او لان القلوب لما كانت مائلة الى
الذكور ربما اوجب ذلك قطع الالتفات الى الاناث فيوجب انكسارهن فلذلك امر عليه السلام بالابتداء
لذلك والحاصل ان التقديم لا يستلزم ان يكون الاعظمية حق الام لا سيما بعد صراحة النص بكون الوالد
اعظم حقا كما ستقف عليه مضافا الى انه لا تقدم الام على الاب بما ذكر جميع بينها في مثل المقام في بعض النصوص
كالصحيح المروي في باب بر الاولاد من كتاب نكاح الكافي عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابي طالب رفعه
الى ابي عبد الله عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه واله رجل من الانصار من ابر قال والديك قال قد مضيا قال

ولذلك ومما ذكرناه في هذا المقام يظهر الجواب عما رواه شيخنا الصدوق في المجلس السابع والسبعين من اماليه
عن جابر بن يزيد الجعفي عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام قال قال موسى بن عمران عليه السلام يا رب اوصني
قال اوصيك بي ثلثا فقال يا رب اوصني قال اوصيك بامك قال يا رب اوصني قال اوصيك بامك قال يا رب اوصني قال اوصيك
بامك قال يا رب اوصني قال اوصيك بابيك قال فكان يقال لاجل ذلك ان للام ثلثي البر وللاب الثلث
اي لاجل ان التوصية للام مرتين وللاب مرة يظهر ان للام ثلثين من بر الولد وللاب الثلث وفيه ما عرفت
مضافا الى عدم معلومية القائل هل هو جابر او غيره وقد عرفت القول ثلث مرات في حق كل من الام والاب انما
المقصود المبالغة كما هو المتعارف لا ما ذكر ومن جميع ما ذكر تبين ان التمسك بما ذكر في اعظمية حق الام
من الاب غير ممكن نعم ربما يمكن الاستدلال لذلك بما رواه شيخ الطائفة في باب احكام السهو من
التهذيب عن ابي جرير عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال ان الرجل اذا كان في الصلوة فدعاه الوالد فليسبح فاذا
دعته الوالدة فليقل لبيك قال المحدث الكاشاني في وافيه وذلك لان حق الام اكثر وهي بالبر والكرامة
احرى ولانها لنقصان عقلها ينكسر قلبها بادنى تقصير بخلاف الاب انتهى وما افاده من ان اكثرية حق الام
قد عرفت الحال فيها وستقف ايضا وما ذكره ثانيا من ان ذلك لنقصان عقلها فلا باس به لكنه غير دال
على اعظمية حقها والتحقيق في الجواب ان يقال ان الحديث ضعيف السند فلا يمكن التعويل عليه في اثبات
المخالف للاصل وايضا انه معارض للظاهر لان من قال بجواز التكلم في الصلوة للاجابة كالمحقق الثاني في
جامع المقاصد والجعفرية وغيره لم يفرق بين الوالد والوالدة ومن لم يجوز لم يجوز كذلك والتحقيق انه ان
كان في مقام الضرر وجبت الاجابة ولا يتفاوت الحال فيه بين الوالد والوالدة وبين غيرهما والا لم يجز العدول
عن التسبيح وغيره الى التكلم مطلقا ولو في اجابة الوالدة ومن اراد ان يطلع على حقيقة الحال فعليه بمطالعة
ما ابرزناه في المجلد الثالث في منافيات الصلوة من هذا الكتاب فالمختار ان الوالد اعظم حقا من الوالدة
والمستند فيه الصحيح المروي في باب حق الزوج على المراة من كتاب نكاح الكافي عن الحسن بن محبوب عن مالك
بن عطية عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال جاءت امراة الى النبي صلى الله عليه واله الى ان قال فقالت
يا رسول الله من اعظم الناس حقا على الرجل قال والده فقالت من اعظم الناس حقا على المراة قال زوجها وجه
الدلالة ظاهر لوضوح ان لفظ الناس المحلى باللام يفيد العموم الاستغراقي فيكون المعنى من اعظم حقا
من جميع افراد الناس على الرجل واجاب عليه السلام بان الوالد اعظم حقا على الرجل بالاضافة الى جميع افراد الناس
ومنها الام فيكون الوالد اعظم حقا من الام فاذا كان الوالد اعظم حقا من الام على الابن يكون كذلك على البنت
لانتفاء الفارق لو لم ندع الاولوية ويرشدك الى ذلك تصفح المباحث الفقهية من كتاب الطهارة الى مباحث
الديات حيث يظهر منها رجحان جانب الاب على الام **منها** انه اذا كانت الحضانة للاب والام يكون
احقهما واولهما بالصلوة على الاب **ومنها** انه لو كان له اخ من اب فقط واخ من ام لذلك فالولاية
للاخ من الاب دون الاخ من الام **ومنها** ما ذكروه من ان لو مات الاب وعليه قضاء صلوة وصوم
على التفصيل المذكور في محله وجب على اكبر اولاده الذكور قضاؤه عنه واطبقوا عليه بخلاف ما في الام فان
ذلك فيها محل خلاف فيها بل لا يبعد المصير الى عدم الوجوب **ومنها** اختلافهم في توقف صحة

في ان الوالد اعظم حقا على الولد من الوالدة

الولد بالصوم على اذن الوالد وعدمه او كراهته مع عدم اذنه ولم يعهد منهم ذلك في حق الام بل
الظاهر منهم اطباقهم على عدم اعتبار اذنها فيه ومنها اختلافهم في نذر الولد على اذن الوالد
الظاهر منهم اطباقهم على عدمه في الوالدة كما نبهنا عليه فيما سلف وستقف عليه فيما يأتي ومنها اختلافهم
في توقف الاعتكاف المندوب على اذن الاب وعدمه بخلاف الام فان الظاهر منهم اطباقهم
على عدم اعتبار اذنها فيه ومنها اختلافهم في توقف الحج المندوب على اذن الوالد وعدمه
بخلاف الام عدا شيخنا الشهيد الثاني في المسالك فانه جعل ذلك متوقفا على اذن الابوين فتأمل ومنها
ما ذكروه في باب الحج ايضا من عدم صحة نيابة المسلم في الحج عن المخالف الا ان يكون ابا فان المشهور حكموا
بصحة النيابة للصحيح المروي في الكافي عن ابن ابي عمير عن وهب بن عبد ربه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايحج
الرجل عن الناصب فقال لا فقلت ان كان ابي قال ان كان اباك فنعم وتخصيصه كما انه كالنص على عدم جواز
الحج عن غير الاب ولو كان اما وبه صرح في المسالك قال اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق بين الناصب
وغيره في تحريم الحج عنه اذا لم يكن ابا وما يا حسنا اذا كان ابا وهذا خبر الاكثر الى ان قال وهل يلحق الجد بالاب
به يحتمله لانه اب ولهذا يثبت ولايته كالاب وبه قطع في الدروس وعدمه لانه ليس باب حقيقة لان
الاشتراك والمجاز خير منه ولعدم مبادرة المعنى الى الذهن عند الاطلاق ولان الحكم على خلاف
الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين اما الجد للام فلا اشكال في دخوله والظاهر ان الام كذلك
لعدم النص انتهى كلامه ومنها ما في مباحث المعاملات كما اذا ضمن اباه ماله وللولد الصغير و
استحق هو الربح بخلاف الام وكما اذا باع ماله او اشترى له فان كلا من البيع والشرى ماض بخلاف ما
اذا وقع من الام وكما اذا وهب اجنبي ماله لطفل صغير فانه اذا قبله اباه وقبض عنه يكون مثل ما اذا قبض
بخلاف ما اذا قبله الام وقبضته وهكذا الحال في الاجارة وغيرها ومنها ما في مباحثها ايضا من انه
ابيح للوالد اخذ الرباء من الولد بخلاف الوالدة ومنها ما دل عليه عدة من النصوص من انه
يجوز للوالد ان يأخذ من مال ولده بخلاف الام كالصحيح المروي في الكافي وكتاب المكاسب من التهذيب
عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل لابنه مال فيحتاج اليه الاب قال يأكل منه
فاما الام فلا تأكل منه الا قرضا على نفسها قال شيخ الطائفة في النهاية ان احتاج الى ذلك اي الوالد
الى مال ولده اخذ من ماله قدر ما يحتاج اليه من غير اسراف بل على طريق القصد واذا كان للوالد مال
ولم يكن للولد جاز له ان يأخذ منه ما يحج به حجة الاسلام واما حجة التطوع فلا يجوز له ان يأخذ
نفقتها من ماله الا باذنه الى ان قال والوالدة لا يجوز لها ان تأخذ من مال ولدها شيئا الا على سبيل
القرض على نفسها ومنها ما في باب الوصايا فان الاب اذا اوصى على اولاده الصغار يمضي وصيته
بخلاف الام ومنها ما في باب النكاح فان الاب اذا زوج ولده الصغير ذكرا كان او انثى فانه يمضي
التزويج والاجبار للولد بعد البلوغ بخلاف الام بل الامر في البالغة العاقلة الرشيدة الباكرة كذلك
عند جماعة ومنها ما في باب النفقة فان نفقة الاولاد على الاباء ومع عدمهم وعدم الجد من الاب
او فقرهم يكون على الامهات قال الله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن وقال ايضا والوالدات

ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف وقال ايضا والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولا يخفى ان ذلك كله يدل على عظم
حق الاباء ومنها ما في باب الرضاع فان اتحاد الفحل يكون المحرم وان تعدد
المرضعة بخلاف الاتحاد في المرضعة مع تعدد الفحل ومنها ما في باب الايمان فانه قد استفاضت
النصوص واطبقت مقالة الاصحاب على انه لا يمين للولد مع والده بخلاف الوالدة فانه لم يقل احد بنفوذ
يمين الولد عليها وقد اختلفوا في توقف نذر الولد على اذن الوالد ولم يعهد منهم ذلك في حق الوالدة
وهكذا الحال في العهد ومنها ما في باب الميراث فانه اذا مات ولم يخلف ذكرا الا الابوين فثلثان
الى الوالد وثلث للام ومنها ما في باب الشهادات فانه ليس للولد ان يشهد على والده على المشهور و
في الخلاف والسرائر عليه الاجماع بخلاف الام فان شهادة الولد عليها مقبولة ومنها ما في باب القضاء
فانه لا ينفذ حكم الولد على والده بخلاف الوالدة قال المحقق في كتاب القضاء من الكتاب كل من لا يقبل
شهادته لا ينفذ حكمه كالولد على الوالد وفي الارشاد لا ينفذ حكم من لا يقبل شهادته كالولد على والده
وفي القواعد كل من لا يقبل شهادته لا ينفذ حكمه كالولد على والده وفي التحرير لا ينفذ حكم من لا يقبل
شهادته على المحكوم عليه كالولد على الوالد والعبد على المولى والعدو على عدوه ومنها ما في باب الحد
فانه يقطع يد الام اذا سرقت مال الولد ولا يقطع يد الاب اذا سرقه وايضا يقتل الام بقتل الولد بخلاف
الاب وهو اظهر الحجية قال في المبسوط اذا قتل الرجل ولده لم يقتل به بحال سواء قتله حذفا بالسيف او
ذبحا على اي وجه قتله عندنا وعند اكثرهم على تفصيل فاذا ثبت انه لا يقاد فعليه التعزير والكفارة واذا
قتل ولده حلا فلا قود ايضا وكذلك كل جد وان علا فاما الام وامهاتها وامهات الاب يقتلن عندنا
بالولد وعندهم لا يقتلن كالاباء ثم لا يخفى عليك انه وان امكن المناقشة في بعض المباحث المذكورة
لكن الانصاف انه من جميع ما ذكر يحصل القطع باعظمية حق الوالد من الوالدة ويؤيده ما في الادعية
الواردة عن العترة الطاهرة عليهم الاف التحية والثناء من تقديم الاباء على الامهات كما في دعاء وداع شهر
رمضان للسجاد عليه السلام حيث قال عليه السلام اللهم تجاوز عن ابائنا وامهاتنا واهل ديننا جميعا وفي دعائه عليه السلام
اذا ذكر الشيطان حيث قال واجعل اباءنا وامهاتنا واولادنا واهالينا وذوي ارحامنا وقراباتنا و
جيراننا من المؤمنين والمؤمنات في حرز حارز وفي دعائه عليه السلام للابوين حيث قال عليه السلام ولا تجعلني في
اهل العقوق للاباء والامهات يوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال عليه السلام واخصص ابوي بافضل ما خصصت
به اباء عبادك المؤمنين وامهاتهم وغير ذلك من المواضع التي يطلع عليها المتتبع فاذا ثبت ان الوالد
اعظم حقا من الوالدة تعين اطاعته عند المعارضة لقضاء العقل بذلك البتة لكن يبقى في المقام شيء اخر
وبيانه هو انه روى ثقة الاسلام في باب البر للوالدين حديثا مقتضاه اعظمية حق الوالدة من الوالد
وهو ما رواه عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال اني ولدت
بنتا وربيتها حتى اذا بلغت فالبستها وحليتها ثم جئت بها الى قليب فدفعتها في جوفه وكان آخر
ما سمعت منها وهي تقول يا ابتاه فما كفارة ذلك فقال الك ام حية قال لا قال فلك خالة حية قال

قال فابرسها فانها يمنعك الا ان يكفر عنك ما صنعت قال ابو خديجة فقلت لابي عبد الله عليه السلام متى
كان هذا فقال في الجاهلية وكانوا يقتلون البنات مخافة ان يسبين فيلدن في قوم آخرين رواه عن الحسين بن
محمد عن معلى بن محمد وعلي بن محمد عن صالح بن ابي حماد جميعا عن الوشا عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة اعلم
ان الحسين بن محمد الذي يروي عنه ثقة الاسلام هو الحسين بن محمد بن عامر بن عمران الذي وثقه النجاشي وغيره
واما معلى بن محمد فقد نبهنا فيما سلف انه الذي قال النجاشي والعلامة في شانه انه مضطرب الحديث والمذهب
لكن قلنا ان العلامة الشيخ المجلسي قدس الله تعالى روحه قال ان ضعفه غير مضر لكونه من مشايخ الاجازة
واما الوشا فهو الحسن بن علي بن زياد الوشا فمن حيث كان هذا الشيخ عينا من عيون هذه الطائفة روى
شيخنا الصدوق في العيون عن ابيه عن سعد عن صالح بن ابي حماد عن الحسن بن علي الوشا قال كنت
قبل ان اقطع على الرضا عليه السلام جمعت ما روي عن آبائه عليهم السلام وغير ذلك مسائل كثيرة في كتاب واحببت
ان اثبت في امره واختبره فحملت الكتاب في كمي وصرت الى منزله واردت منه خلوة اناوله الكتاب فجلست
ناحية متفكرا في احتيال للدخول فاذا بغلام قد خرج من الدار فقال ايكم الحسن بن علي الوشا فقلت
انا قال فهاك هذا الكتاب فاخذته وتنحيت ناحية فقرأته فاذا والله فيه جواب مسألة
مسألة فعند ذلك قطعت عليه وتركت الوقف واما احمد بن عائذ فهو الذي وثقه النجاشي والعلامة ثم
قالا وكان صحب ابا خديجة سالم بن مكرم واخذ عنه وعرف به واما ابو خديجة فهو سالم بن مكرم فقد وثقه
النجاشي فقال انه ثقة ثقة وضعفه شيخ الطائفة في موضع فقال هو ضعيف وفي الخلاصة انه قال
في موضع آخر انه ثقة فتضعيفه معارض بتوثيقه فبقي التوثيق في كلام النجاشي من غير معارض فالحديث
معتبر سندا واما دلالته على اعظمية حق الوالدة فلانه صلى الله عليه وآله استفسر في مقام التدبير
في كفارة تلك المعصية بقوله الك ام حية وترك الاستفسار عن الوالد فظهر منه ان حقها اعظم من حقه
وهو المطلوب ويمكن الجواب عنه بانه يمكن ان يكون الوجه في عدم التفحص عن حال الوالد علمه صلى الله عليه وآله
بممات والده والظهور انه كثيرا ما يحصل العلم للغائب لا تخاص بانتفاء الوالد دون الوالدة كما لا يخفى وان
الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله فالك خالة حية بعد اطلاعه على انتفاء الوالدة دون ان يقول الك عمة حية
فيظهر منه ان بر الاقارب للام افضل من البر للاقارب للاب فيلزم منه اعظمية حق الوالدة من الوالد
لوضوح ان الاهتمام بالمنسوب من حيث انه منسوب انما هو من جهة الاهتمام بالمنسوب اليه يجاب بانه يمكن
ان يكون الوجه في ذلك مختصة بالوالدة وافادتها في خصوص كفارة تلك المعصية فلا يلزم ان يكون ذلك
لاعظمية حقها فلا يتم المطلوب ويؤيد انه كثيرا ما يكون محبة الامهات بالبنات اكثر من محبة الآباء
بها فيمكن ان يكون الوجه في استفساره صلى الله عليه وآله بقوله الك ام حية الى آخره كون محبة الجدة بالبنت
اكثر من محبة الجد بها فالحاصل ان دلالة ما ورد انه صلى الله عليه وآله بعد السؤال من اعظم الناس
حقا على الولد على اعظمية حق الوالدة من الوالد ثابتة وما ذكرت لا يدل الا على هذا غير صالح للمعارضة
لما ذكرنا فلا بد من حمله على ما تقدم فلا ينبغي التامل في هذه المسألة فلله الحمد والشكر ولنعد هذا التحقيق
الحال في جملة من المعاصي الكبيرة المذكورة في النصوص المذكورة وما دعت الحاجة الى تنقيح الامر فيه من

المسئلة



في الاشارة الى عدد الكبائر اجمالا

المسئلة وكان غرضي في بداية الامر صرف الهمة في حصر الكبائر واستقصاء الكلام في كل فرد فرد منها
على قدر الطاقة والقوة لكن لما جاز الكلام في تحقيق الكبائر المذكورة عن حد الاعتدال اوجب فتور
الهمة والملال وعاق عن اتمام ما كان منويا في البال فلنقتصر في المقام بالاشارة الى عدد الكبائر بعنوان الاجمال
فنقول روى شيخنا الصدوق في الباب الرابع والثلثين من العيون عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري
عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان انه قال سأل المأمون علي بن موسى الرضا عليهما السلام ان يكتب
له محض الاسلام على الايجاز والاختصار فكتب عليه السلام ان محض الاسلام شهادة ان لا اله الا الله الى قوله
واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله عز وجل والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين و
الفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة
واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط
وشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون
اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف
بالحج والمحاربة لاولياء الله تعالى والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب ومقتضاه ارتقاء عدد الكبائر
الى ثلاثين وروى في اواخر الخصال في حديث شرائع الدين عن الاعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال هذه
شرائع الدين لمن اراد ان يتمسك بها الى ان قال عليه السلام والكبائر محرمة وهي الشرك بالله عز وجل وقتل النفس
التي حرم الله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة وقذف المحصنات
وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقة واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة
واكل السحت والبخس في الميزان والمكيال والميسر وشهادة الزور واليأس من روح الله عز وجل والامن
من مكر الله والقنوط من رحمة الله وترك معاونة المظلومين والركون الى الظالمين واليمين الغموس والاستخفاف
بالحج والمحاربة لاولياء الله عز وجل والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة كالغناء وضرب الاوتار
والاصرار على صغائر الذنوب ثم قال عليه السلام ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين قال شيخنا الصدوق بعد
ايراده ما هذا لفظه قال مصنف هذا الكتاب رضي الله تعالى عنه الكبائر هي سبع وبعدها فكل ذنب كبير
بالاضافة الى ما هو اصغر منه وصغير بالاضافة الى ما هو اكبر منه وهذا معنى ما ذكره الصادق عليه السلام في هذا
من ذكر الكبائر الزائدة على السبع انتهى كلامه رفع مقامه والكراهة في قوله عليه السلام مكروهة ينبغي ان يكون
المراد الحرمة كما لا يخفى ويجري لعل الوجه في الجمع بين اليأس من روح الله والقنوط من رحمة الله في الحديثين
حيث عدا كل منهما كبيرة على حدة هو ان الاول بالاضافة الى الهموم والغموم والشدائد في الدنيا والثاني بالاضافة
الى العقاب في الآخرة والمراد ان القنوط من تفريج الله تعالى وتنفيس الكروب والشدائد في الدنيا من الكبائر
كما ان القنوط من رحمة الله وغفرانه الذنوب في الآخرة كذلك واليه يومي قوله تعالى حكاية عن يعقوب
عليه السلام يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون وفي قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا فالحاصل ما ذكرنا انه كما ان القنوط من رحمة الله سبحانه وغفرانه الذنوب في الآخرة

في الفرق بين اليأس من روح الله والقنوط من رحمته

من الكبائر كذلك اليأس من روح الله سبحانه وتنفيسه الكروب والشدائد في الدنيا فانه ايضاً من الكبائر
فضلنا عليه الكلام في الجمع بينهما في الحديثين للتنبيه على ذلك ولا يخفى ان هذا الفرق يرجع الى الفرق
بينهما بحسب المضاف اليه ويمكن الفرق بينهما بحسب المضاف وهو ان يكون الاياس من مصدر باب
الافعال كاتمام الصلوة وايتاء الزكوة فحاصل الفرق بينهما انه كان القنوط تختص من رحمة الله يكون من الكبائر
كذا الاقناط الغير من رحمته تعالى يكون منها ايضاً لكن انما يتم ظاهراً على ما في العيون واما على ما في الخصال
فلا لان حمل اليأس على هذا المعنى لكن لا يخفى بعده فتأمل ثم انه يشتمل على ان شهادة الزور
من الكبائر وليس فيهما كتمان الشهادة والظاهر انه ايضاً منها وقد عده منها في صحيحة عبد العظيم السالفة
روى ثقة الاسلام في باب كتمان الشهادة عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من كتم شهادة او شهد بها ليهدر بها دم امرئ مسلم او ليزوي مال امرئ مسلم اتى يوم القيمة ولوجهه ظلمة مد
البصر في وجهه كدوح تعرفه الخلائق باسمه ونسبه وفي اواخر عقاب الاعمال من رجع عن شهادة
او كتمها اطعمه الله لحمه على رؤس الخلائق ويدخل النار وهو يلوك لسانه وقيل الفرق بين التبذير
والاسراف هو ان التبذير صرف المال فيما لا ينبغي صرفه فيه والاسراف صرفه زيادة فيما ينبغي روى ثقة
الاسلام في باب الحمام من كتاب الزي والتجمل من الكافي في الصحيح عن محمد بن يحيى عن اسحق بن عبد
العزيز قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن التدلك بالدقيق بعد النورة فقال لا بأس قلت يزعمون انه اسراف
فقال ليس فيما اصلح البدن اسراف اني ربما امرت بالنقي فيلت لي بالزيت فاتدلك به انما الاسراف
فيما اتلف المال واضر بالبدن **توضيح** النقي بالكسر الدقيق المنخول يلت من لت يلت لتاً كمد يمد
مداً لت الشيء بالشيء خلطه به وكان الغرض في الحديث اني ربما امرت غلامي فيلت الدقيق اي يخلطه
بالزيت بامري فاتدلك به وروى في الباب ايضاً عن ابان بن تغلب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
انا نسافر ولا يكون معنا نخالة فنتدلك بالدقيق فقال لا بأس انما الفساد فيما اضر بالبدن واتلف المال
فاما ما اصلح البدن فانه ليس بفساد اني ربما امرت غلامي فلت لي النقي بالزيت فاتدلك به **تنبيه**
ثم لا يخفى ان في الحديث المروي عن الرضا عليه السلام جعل جملة الكبائر معونة الظالمين وفي الحديث المروي
عن الصادق عليه السلام جعل منها ترك معونة المظلوم ومقتضاهما ان يكون كل منهما كبيرة قال شيخنا الشهيد
في قواعده كل ما توعد الشرع عليه بخصوصه فانه كبيرة وقد ضبط ذلك بعضهم فقال هي الشرك بالله
والقتل بغير حق واللواط والزنا والفرار من الزحف والسحر والربا وقذف المحصنات واكل مال اليتيم
والغيبة بغير حق واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة
والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر الله وعقوق الوالدين وكل هذا ورد
في الحديث منصوصاً عليه بانه كبيرة وورد ايضاً النميمة وترك السنة ومنع ابن السبيل فضل
الماء وعدم التنزه من البول والتسبب الى شتم الوالدين والاضرار في الوصية انتهى كلامه وزاد
ما في عد ترك السنة مطلقاً من الكبائر كما قصرها فيما ذكرنا العلامة السيد المجلسي قد احصى والدي
قدس الله سره في بعض مؤلفاته ما يستنبط من الاخبار المختلفة من الكبائر فمنها الشرك بالله

واليأس من روح الله والامن من مكر الله وقتل النفس وعقوق الوالدين والقذف واكل مال اليتيم بغير حق
والفرار من الزحف والربا والسحر والكهانة والزنا واللواط والسرقة واليمين الغموس والحلف كاذباً وترك
فرائض الصلوة والزكوة وصوم شهر رمضان وتأخير الحج عن سنة الاستطاعة بغير عذر وشهادة الزور
وكتمان الشهادة وشرب الخمر بل كل مسكر ونكث الصفقة ونقض العهد مع الله ومع الخلق وقطع الرحم والتعرب
بعد الهجرة والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام والغيبة والبهتان وقيل ترك جميع السنن ومنع
الزيادة من الماء عن السائل مع حاجتهم وعدم حاجته وعدم الاحتراز عن البول والتسبب لسب الوالدين
والاضرار في الوصية وسخط قضاء الله والاعتراض على قدره على قول بعضهم والكبر والحسد وعداوة المؤمنين
والالحاد في الحرم وفي المدينة والنم وقطع عضو مؤمن بغير حق واكل الميتة وساير النجاسات والخيانة
والاصرار على الصغائر والامر بالمنكر والنهي عن المعروف على احتمال وكذا الكذب وخلف الوعد والجناية
ولعن المؤمنين وسبهم وايذائهم بغير سبب وضرب الخادم زائداً على ما يستحق ومانع الماء المباح عن مستحقه
وسالك الطريق المهلك وتضييع العيال والغضب الظلم والغدر وكونه ذا لسانين وتحقير المؤمنين وتجسس
عيوبهم وتعييرهم والافتراء عليهم وشتمهم وسوء الظن بهم وتخويفهم وبخس المكيال والميزان
وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجلوس في مجالس الفساق لاسيما شرب الخمر بغير ضرورة والبدعة
والبدعة في الدين والجلوس مع اهلها وتحقير السيئة والقمار واكل الحرام ثم قال من الامر بالمنكر الى هنا احتمال
كونها كبيرة والله يعلم انتهى كلامه رفع مقامه وقوله من الامر بالمنكر الى هنا احتمال كونها كبيرة ليس على ما
ادخر جملتها الظلم ولا ينبغي التامل في كونه من الكبائر وكيف مع انه ورد فيه ما ورد ففي عقاب الاعمال
عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة
بن خالد عن ميسر عن ابي جعفر عليه السلام قال ان في جهنم لجبلاً يقال له الصعدى وان في صعدى لوادياً
لسقر وان في سقر لجباً يقال له هبهب كلما كشف غطاء ذلك الجب ضج اهل النار من حره وذلك منازل الجبارين
وكفاك في هذا الباب جملة من الايات في الكتاب قال تعالى ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون
الا بما كنتم تكسبون وقوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به واسروا الندامة لما رأوا
العذاب وقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين
مقنعي رؤسهم لا يرتد اليهم طرفهم وافئدتهم هواء **ومنها** القمار والبخس في الكيل والميزان وقد عرفت
الصحيح في الحديثين بكونهما من الكبائر والسند في الاول في غاية الحسن كما نبهنا عليه في اوائل كتاب
الصلوة فلا ينبغي التامل في نقصان في الكيل والوزن قال الله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا
على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون وفي تفسير الثقة الجليل علي بن ابراهيم انها نزلت
فيلقاه والله اعلم انها بئر في جهنم **ومنها** البدعة في الدين وكيف مع انه استفاضت النصوص
المعتبرة بان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وقد اوردناها في شرح قوله والاوزان
الثالث بعد الخمسين منها الصحيح المروي في باب البدع من المحاسن وباب عقاب من ابتدع
ديناً من عقاب الاعمال للصدوق وغيره عن محمد بن عيسى وهو من اصحاب الاجماع عن حريز عن زرارة قال كل بدعة

ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار والنصوص الدالة على ان البدعة فى الدين من الكبائر اكثر من ان تحصى
وقد اوردنا كثيرا منها فى الموضع المذكور فليلاحظ فالتامل فى كونها منها مما لا ينبغى للمتامل **ومنها** اكل الحرام
وهو ايضا مما لا ينبغى التامل فى كونه من الكبائر وكذلك فى صدق المثال الصحيح المروى فى عقاب الاعمال عن
حماد بن عيسى عن ربعى بن عبد الله عن فضيل بن يسار قال قال ابو عبد الله عليه السلام من اكل من مال اخيه
ظلما ولم يرده عليه اكل جذوة من النار يوم القيامة وهو مروى فى باب الظلم من الكافى ايضا لكن
السند فى عقاب الاعمال اولى وفى الصحيح المروى فيه عن ابى عبيدة الحذاء عن ابى جعفر عليه السلام **ومنها**
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اقتطع مال مؤمن غصبا بغير حله لم يزل الله عز وجل معرضا عنه
ماقتا لاعماله التى يعملها من البر والخير لا يثبتها فى حسناته حتى يتوب ويرد المال الذى اخذه الى صاحبه
ورواه فيه عن السكونى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اعظم
الخطايا اقتطاع مال امرئ مسلم بغير حق **ومنها** الامر بالمنكر والنهى عن المعروف فانه فى الحقيقة محاربة
مع الله تعالى ومعاندة له فكيف يمكن التامل من مثله فى كونه كبيرة مع انه يمكن ان يدعى ان الامر بالزنا
اشنع من الزنا والفحش وقد روى ثقة الاسلام فى باب اصول الكفر واركانه عن طلحة بن زيد عن ابى عبد الله
عليه السلام ان رجلا من الخثعم جاء الى النبى صلى الله عليه وآله فقال اى الاعمال ابغض الى الله عز وجل فقال
الشرك بالله قال ثم ماذا قال قطيعة الرحم قال ثم ماذا قال الامر بالمنكر والنهى عن المعروف الا ان يقال ان
المراد الامر بالمنكر الذى لا يكون كبيرة لكن الكلام مطلق مضافا الى عدم صحته ايضا **ومنها** الخيانة ولعن
المؤمنين وسبهم وايذائهم روى ثقة الاسلام فى باب المكر والغدر والخديعة من الكافى فى الصحيح عن
هشام بن سالم رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لولا ان المكر والخديعة فى النار لكنت امكر الناس
وروى فى الباب عن السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يجىء كل غادر
يوم القيامة بامام مائل شدقه حتى يدخل النار ويجىء كل ناكث بيعة امام اجذم حتى يدخل النار وفى
الباب عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين صلوات الله عليه ذات يوم وهو يخطب على المنبر
بالكوفة يا ايها الناس لولا كراهية الغدر لكنت من ادهى الناس الا ان لكل غدرة فجرة ولكل فجرة كفرة
الا وان الغدر والفجور والخيانة فى النار وفى نهج البلاغة عنه عليه السلام انه قال والله ما معوية بادهى
منى ولكنه يغدر ويفجر ولولا كراهية الغدر لكنت من ادهى الناس ولكن كل غدرة فجرة وكل فجرة كفرة
وفى باب السباب فى الموثق كالصحيح عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر واكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه وفى باب من آذى المسلمين
عن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان يوم القيامة نادى مناد اين الصدود لاوليائى
فيقوم قوم ليس على وجوههم لحم فيقال هؤلاء الذين آذوا المؤمنين ونصبوا لهم وعاندوهم وعنفوهم
فى دينهم ثم يؤمر بهم الى جهنم وفى اواخر عقاب الاعمال عن ابى هريرة وعبد الله بن عباس عن رسول
الله صلى الله عليه وآله فى خطبة اشتملت على كثير من عقاب الاعمال من آذى جاره حرم الله عليه
طوقه الله يوم القيامة الى سبع ارضين نارا حتى يدخله جهنم لكن فى سند اكثر النصوص المذكورة كلام **ومنها**



الكذب وقد صرح فى الروايتين المذكورتين بكونه من الكبائر وقد عرفت ان السند فى الاولى فى غاية
الحسن ويدل عليه ايضا الموثق كالصحيح المروى فى باب الكذب من كتاب الايمان والكفر من الكافى عن محمد بن
مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال ان الله عز وجل جعل للشر اقفالا وجعل مفاتيح تلك الاقفال الشراب والكذب شر
من الشراب الا ان يقال انه مما فيه تامل وروى فى الباب منه وباب عقاب الكذب على الله عز وجل ورسوله
والائمة عليهم السلام من عقاب الاعمال عن ابى خديجة عن ابى عبد الله عليه السلام قال الكذب على الله وعلى رسوله
صلى الله عليه وآله وعلى الاوصياء عليهم السلام من الكبائر لكن ضعف سنده يمنع التمسك به فى مقام
التقييد مع احتمال ان يكون الاختصاص بالذكر لمزيد الاهتمام به وقوله تعالى ويل لكل افاك اثيم وفيه
تفسير الافاك بالكذاب فتامل **تنبيه** اعلم ان التورية غير الكذب وهى ان
يراد بلفظ خلاف ما هو ظاهر فيه مع مطابقته للواقع وقصده عدم تنبه المخاطب او اعتقاده انه اراد
ما هو الظاهر منه فالكذب انما يكون عند ارادة من اللفظ خلاف الواقع سواء كان اللفظ ظاهرا فيه
ام لا فانتقال المخاطب الى خلاف الواقع مشترك بينهما والامتياز بارادة المتكلم خلاف الواقع وعدمه
والاول كذب محرم والثانى تورية جائزة والمستند فى الجواز مضافا الى اصالة الاباحة لعدم انصراف ما دل
على حرمة الكذب اليه لما عرفت من انه اخبار عن خلاف الواقع مع ارادته من اللفظ وهنا ان سلم
الاخبار عن خلاف الواقع لعدم انه لم يرده منه بل اراد الواقع غاية ما هناك اعتقاد المخاطب انه اراد
ما لم يكن واقعا فى نفس الامر وهو لا يكفى فى صدق الكذب حقيقة فاصالة البراءة سالمة عما يصلح للمعارضة
الكتاب والسنة اما الكتاب فآيات **منها** قوله تعالى حكاية عن قوم فرعون او عنه وعن قومه قالوا
يا ايها الساحر ادع لنا ربك بما عهد عندك اننا لمهتدون فلما كشفنا عنهم العذاب اذا هم ينكثون مع قوله
تعالى ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك
ولنرسلن معك بنى اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه اذا هم ينكثون لوضوح ان ذلك
قضية واحدة فلو كان ما صدر منهم يا ايها الساحر بقى الكلام فى قوله تعالى وقالوا يا موسى وبالعكس العكس
الاول فى سورة الزخرف والثانى فى سورة الاعراف وظاهر انهما لم ينزلا فى آن واحد بل احدهما نزل فى
وقت والآخر فى الآخر فلو كان ما صدر منهم يا موسى لقول فى قوله تعالى وقالوا يا ايها الساحر انه ظاهرا
وهو انهم تكلموا بهذا اللفظ واعتقده المستمعون من المتكلم لم يرد هذا الظاهر اذ المعروض ان ما صدر منهم
يا موسى وهكذا الخطاب فاذا كان الصادر منهم يا ايها الساحر فانه بقى الكلام فى قوله تعالى حكاية عنهم
وقالوا يا موسى فان الظاهر منه انهم تكلموا بهذا اللفظ وقد اعتقده المستمعون لاقتضاء الكلام ذلك
والمتكلم لم يرده لما عرفت فقد علم مما ذكر انه يسوغ للمتكلم ان يتكلم بكلام له ظاهر لم يكن ذلك الظاهر
مرادا له مع اعتقاد المستمع انه اراده لا يقال ان اختلاف الكلامين مع كون الواقعة واحدة قرينة على
عدم ارادة الظاهر منهما فالتمسك بالآيتين فى اثبات المرام غير صحيح لانا نقول قد نبهنا الى وقوعهما
انهما لم ينزلا فى وقت واحد لوضوح الحال فى ذلك على انه يحتمل ان قوله تعالى وقالوا يا ايها الساحر الى آخره
لم ينزل عقيبا لقوله تعالى وقالوا يا موسى ادع لنا ربك وكذا الكلام فى قوله تعالى يا موسى فى المستمعون

في وقت نزول كل واحد منها منفكا عن الآخر اعتقد وارادة ما هو الظاهر منه مع انه لم يكن مرادا للمتكلم
وهو المطلوب وملاحظة الاختلاف بين الآيتين انما يكون بعد نزولها والا لفات الابهام معا وايضا
بعد نزول واحد منها قبل الآخر فلا وكذا الحال فيما اذا كان الملحوظ واحدا منها حال الغفلة عن الآخر
ولذا لم يجاهدا من المفسرين من تمسك بان وحدة القضية في الآيتين قرينة على عدم صدور
هذه اللفظة من قوم فرعون بل الضد والبيان النكتة في اتيانهم بلفظ الساحر مع عدم ما
في مقام التوصل والانقطاع المظهر لاعتقادهم صدور هذا اللفظ منهم **ومنها** قوله تعالى حكاية
عن خليل الرحمن ابراهيم عليه السلام فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين فراغ الى آلهتهم الآية
على ما قيل من انهم سألوه ان يعيد معهم اي يخرج معهم الى عيدهم ولم يرد اجابتهم فاراد بعد القول
انه مشارف للسقم لهم فقد نفروا منه لذلك وفي تفسير علي بن ابراهيم عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال والله
ما كان سقيما وما كذب وانما عنى سقيما في دينه مرتادا فقد تكلم عليه السلام بكلام له ظاهر غير مراد منه
ولزوم التعمد من انه اراده **ومنها** قوله تعالى ثم اذن مؤذن ايتها العير انكم لسارقون بناء على
ان لفظ السارق له معنى فاستعمل فتوهم المخاطب ان المستعمل اراد معناه الظاهر مع ان المتكلم لم
يرده واراد غيره وروى شيخنا الصدوق في معاني الاخبار قال حدثنا ابي عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن
احمد عن ابي اسحق ابراهيم بن هاشم عن صالح بن سعيد عن رجل من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن قول الله عز وجل في يوسف ايتها العير انكم لسارقون قال انهم سرقوا يوسف من ابيه
الا ترى انه قال لهم حين قال ماذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك ولم يقل سرقتم صواع الملك انما
عنى سرقتم يوسف من ابيه فقلت قوله اني سقيم قال ما كان ابراهيم سقيما وما كذب انما عنى سقيما في دينه
مرتادا وقد روى انه سقيم اي سأسقم وكل ميت سقيم وقد قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وآله
انك ميت اي ستموت وقد روى انه عنى اني سقيم بما يفعل بالحسين عليه السلام **ومنها** قوله تعالى حكاية
عن ابراهيم عليه السلام ايضا فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين
فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين فلما رأى
الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون حيث انه في المواضع الثلاث
تكلم بكلام يوهم انه اعتقد ربوبية الكوكب ثم بعد افوله ربوبية القمر ثم بعد افوله ربوبية الشمس ومعلوم
انه عليه السلام لم يكن معتقدا لذلك فقد تكلم عليه السلام بكلام توهم السامعين انه اراد ما هو الظاهر منه ولم يكن
الامر كذلك ثم انه لا يخفى ما في ظاهر الآية من الاشكال نظرا الى ان الظاهر من الآية الشريفة
انه عليه السلام بعد ان اظلم عليه الليل ورأى كوكبا لم يكن القمر في ذلك الحين طالعا بل انما كان طلوعه بعد افول
ذلك الكوكب فيكون طلوع القمر هناك في الليل فاذا كان طلوعه في الليل يكون افوله وغروبه في النهار
بعد طلوع الشمس فما معنى قوله تعالى في القمر فلما افل قال لئن لم يهدني الى قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة
الحاصل ان طلوع الشمس بعد غروب القمر انما يتحقق في النصف الاول من الشهر لكن طلوع القمر كون
ه في النهار لا في الليل واما في النصف الآخر فيكون طلوعها قبل غروبه وطلوع القمر في الليل مع

غروبه قبل طلوع الشمس كما هو المدلول عليه بالآية الشريفة غير واقع ويمكن الجواب عنه بان ذلك في غير الليلة
الرابعة عشر مسلم واما فيها فلا بل يمكن ان يكون طلوع القمر فيها بعد ان انقضى قليل من الليل ويكون غروبه
في النهار لكن قبل طلوع الشمس فيكون طلوعها بعد غروبه مع كون طلوع القمر في الليل والحاصل انا
نقول يمكن ان يكون الواقعة في الليلة الرابعة عشر من الشهر ويكون الكوكب الذي رآه عليه السلام اولا قريبا
من افق المغرب ثم بعد غروبه طلع القمر ثم غرب بعد انقضاء الصبح لكن قبل طلوع الشمس فيكون طلوعها بعد
غروبه فلا اشكال **ومنها** قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام كلما دخل عليها زكريا وجد عندها رزقا
قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب هنالك دعا زكريا
ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في
المحراب ان الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب انى
يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء قال رب اجعل لي آية قال آيتك
ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والابكار مع ملاحظة ما حكى
الله تعالى عنه في سورة مريم قوله تعالى ذكر رحمت ربك عبده زكريا اذ نادى ربه نداء خفيا قال رب
اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا ولم اكن بدعائك رب شقيا واني خفت الموالي من ورائي
وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا يا زكريا
انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا قال رب انى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا
قال كذلك قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا قال رب اجعل لي آية قال آيتك الا
تكلم الناس ثلاث ليال سويا فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فنقول قد
اشتملت الآيات المذكورة على امور **الاول** ما صدر من زكريا عليه السلام في مقام استدعاء الولد وهو قوله
رب اني وهن العظم مني الى آخره واجعله رب رضيا ولا يخفى المغايرة بينه وبين ما في سورة آل عمران
في هذا المطلب وهو قوله رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء **والثاني** ما صدر من الله تعالى
من الاجابة بالبشارة للاجابة وهو قوله تعالى يا زكريا انا نبشرك بيحيى لم نجعل له من قبل سميا وهو مغاير
لما في سورة آل عمران من قوله تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب ان الله يبشرك بيحيى
مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين **والثالث** ما صدر من زكريا عليه السلام في مقام
اظهار الاستبعاد والتعجب من الاجابة وهو قوله رب انى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر
عتيا ولا يخفى المغايرة بينه وبين ما في سورة آل عمران وهو قوله رب انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر
وامرأتي عاقر **والرابع** ما صدر منه تعالى في مقام الرد عليه وهو قوله تعالى كذلك قال ربك هو علي هين
وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وهو مغاير لما في السورة المذكورة من قوله تعالى كذلك الله يفعل ما يشاء
والخامس ما صدر منه تعالى في مقام اجابة طلب الآية من زكريا عليه السلام وهو قوله تعالى آيتك ان
لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا ولا يخفى المغايرة بينه وبين ما في السورة المذكورة في هذا المطلب وهو قوله تعالى
آيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والابكار وجه الاستدلال

هو انا نقول ان القصة واحدة والظاهر ان ما صدر من ذكريا عليه السلام في المطالب المذكورة شيء واحد لا
صدر منه تعالى في مقام بشارة فان كان الصادر ما في سورة مريم نقول فيما ذكر في سورة آل عمران انه كلام
له ظاهر يفهمه السامعون ولم يكن مراد المتكلم وان كان الواقع ما في سورة آل عمران يأتي الكلام فيما
في سورة مريم فقد استبان من الآيات المذكورة انه يسوغ للمتكلم ان يتكلم بكلام له ظاهر يعتقد
المستمع انه المراد للمتكلم ولم يكن ارادة كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا **ومنها** الآيات المشتملة
على قصة مريم عليها السلام على ما في سورة مريم قال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا قالت اني
اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا قالت انى يكون لي
غلام ولم يمسسني بشر ولم اك بغيا قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا
وكان امرا مقضيا الى آخر الآيات المشتملة لتلك القصة مع ملاحظة ما في سورة آل عمران في هذا المطلب
قال تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا
والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني
بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فلاحظ الآيات الشريفة في
السورتين حتى يتضح لك الحال في الخبر ان شئت لتوضيح الامر في ذلك فنقول ان الملائكة جمع ملك
او ملاك او ملائك وقد حكى الجوهري عن الكسائي انه قال اصل الملك مألك بتقديم الهمزة من الألوك
وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام فقيل ملأك وانشد ابو عبيدة لرجل من عبد القيس جاهلي يمدح
بعض الملوك فلست لانسي ولكن لملأك تنزل من جو السماء يصوب ثم تركت همزته لكثرة الاستعمال
فقيل ملك فلما جمعوه ردوها اليه فقالوا ملائكة وملائك ايضا اذا علمت ذلك نقول ان الآيات
المذكورة من آل عمران قد اشتملت على ثلثة مطالب **الاول** اخبار مريم وبشارتها بتولد عيسى عليه السلام
منها **والثاني** اظهار التعجب من مريم كيف يكون التولد منها مع انه لم يمسسها بشر **والثالث** ازالة
التعجب منها وهكذا الحال في الآيات المذكورة في سورة مريم لكن فيها مخالفة في بادي الامر مع ان
القصة واحدة والظاهر كون البشارة بالتوليد واظهار التعجب منها وازالته تعالى التعجب منها مرة واحدة
فلا يكون ذلك الا على نهج واحد فقد علم من ذلك انه يسوغ التكلم بكلام له ظاهر لم يكن مراد المتكلم
ولو اعتقد السامعون ارادته وذلك لان الظاهر من قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله
الى آخره صدور هذه البشارة بهذا الكلام من جماعة من الملائكة لما علمت من ان الملائكة جمع
مع ان المدلول عليه بقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا الى آخره ان المبشر لها في ذلك هو جبرئيل
المنفرد بذلك وظاهر الآيتين في الاثنين مختلف كما لا يخفى وكذا الحال في اظهار التعجب منها
اذ المذكور في آل عمران رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر والمذكور في سورة مريم انى يكون
لي غلام ولم يمسسني بشر ولم اك بغيا وكذا المقال فيما دل على ازالة التعجب منها اذ المذكور في آل
عمران قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفي سورة مريم
قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله آية للناس ثم نقول ان الظاهر من هذا الاختلاف

ان المراد

ان المراد من الاول هو الاخبار بالبشارة مطلقا لا بخصوص ما دل عليه اللفظ المخصوص وكذا الحال
بالاضافة الى اظهار التعجب فان امر الاختلاف فيه في الآيتين سهل وهكذا الحال في ازالة تعالى
التعجب فالمراد ازالة التعجب والدلالة على كمال القدرة مطلقا **ومنها** قوله تعالى في سورة ص وهل اتيك
نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا
بالحق ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها و
عزني في الخطاب قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض حتى
ان داود عليه السلام استفاد من خصمان بغى بعضنا على بعض ما هو الظاهر منه وكذا الكلام في ان هذا اخي له
تسع وتسعون نعجة الآخر ولذا حكم بقوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ولم يكن المتكلم اراد ما هو
الظاهر منه وكذلك الحال في غير ما ذكر من الآيات القرآنية المضاهية لما ذكر واما السنة فكثيرة واردة في
موارد مخصوصة يستفاد منها ما ادعيناه كلية الظهور بعدم مدخلية الخصوصية **منها** المروي كما في البحار
في اواخر السرائر نقلا عن كتاب عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يستأذن عليه فيقول
لجاريته قولي ليس هو هاهنا قال لا بأس ليس بكذب وظاهر ان المشار اليه باسم الاشارة المكان المعين من الدار
وقد فهم السامع كل الدار ومثله فيما لو اجيب بانه نائم واريد منه انه مطروح في الارض واعتقد المخبر اليه بانه راقد
نوم سواء كان مطروحا في ثياب نومه ام لا **ومنها** ما في روضة الكافي عن محمد بن مسلم قال دخلت
على ابي عبد الله عليه السلام وعنده ابو حنيفة فقلت جعلت فداك رأيت رؤيا عجيبة فقال لي يا ابن مسلم هاتها
فان العالم بها جالس واومأ بيده الى ابي حنيفة قال فقلت رأيت كأني دخلت داري واذا اهلي قد خرجت علي
فكسرت جوزا كثيرا ونثرته علي فتعجبت من هذه الرؤيا فقال ابو حنيفة انت رجل تخاصم لئاما في مواريث
اهلك فبعد نصب شديد تنال حاجتك منها ان شاء الله فقال ابو عبد الله عليه السلام اصبت والله يا ابا حنيفة
الى آخر الحديث وقد اوردناه في المجلد الثالث في مباحث علم الجفر وفي موضعين منه دلالة **احدها**
قوله عليه السلام فان العالم بها جالس اذ الظاهر انه عليه السلام اراد نفسه واظهر انه اراد ابا حنيفة **والثاني** قوله عليه السلام
اصبت كما بينه عليه السلام **ومنها** الحسن المروي في معاني الاخبار عن ابي بصير قال سمعت الصادق جعفر
بن محمد عليهما السلام عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوما لاصحابه ايكم يصوم الدهر
فقال سلمان رضي الله عنه انا يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال رسول الله صلى الله عليه وآله فايكم
يحيي الليل قال سلمان انا يا رسول الله قال فايكم يختم القرآن في كل يوم فقال سلمان انا يا رسول الله صلى
الله عليه وآله فغضب بعض اصحابه فقال يا رسول الله ان سلمان رجل من الفرس يريد ان يفتخر علينا
قلت ايكم يصوم الدهر فقال انا وهو اكثر ايامه ياكل وقلت ايكم يحيي الليل فقال انا وهو اكثر ليله
نائم وقلت ايكم يختم القرآن في كل يوم فقال انا وهو اكثر ايامه صامت فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله مه يا فلان انى لك بمثل لقمان الحكيم سله فانه ينبئك فقال الرجل لسلمان يا ابا عبد الله
اليس زعمت انك تصوم الدهر فقال نعم فقال رأيتك اكثر نهارك تأكل فقال ليس حيث تذهب اني اصوم الثلاثة
في الشهر وقال الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها واصل شعبان بشهر رمضان فذلك

صوم الدهر فقال اليس زعمت انك تحيي الليل قال نعم قال انت اكثر ليلك نائم فقال ليس حيث تذهب
ولكني سمعت حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من بات على طهر فكانما احيى الليل فانا ابيت
على طهر فقال اليس زعمت انك تختم القرآن في كل يوم قال نعم قال فانت اكثر ايامك صامت فقال
ليس حيث تذهب ولكني سمعت حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعلي عليه السلام يا ابا الحسن
مثلك في امتي مثل قل هو الله احد فمن قراها مرة فقد قرأ ثلث القرآن ومن قراها مرتين فقد قرأ ثلثي
القرآن ومن قراها ثلثا فقد ختم القرآن فمن احبك بلسانه فقد كمل له ثلث الايمان ومن احبك بلسانه
وقلبه فقد كمل له ثلثا الايمان ومن احبك بلسانه وقلبه ونصرك بيده فقد استكمل الايمان والذي بعثني
بالحق يا علي لو احبك اهل الارض كمحبة اهل السماء لك لما عذب احد بالنار وانا اقرأ قل هو الله احد
في كل يوم ثلث مرات ثم انه كما يجوز ذلك في القول يجوز في الفعل ايضا اذا امكن وقوعه على وجوه او
وجهين واراد الفاعل منه وجها مع ارادة انتقال غيره الى غيره بل الامر فيه ربما يكون اسهل من القول وذلك
كما اذا اعطى المستحق شيئا من الزكوة او الخمس ونوى المعطي ذلك واريد انه اودعه ذلك او اهداه اليه
او اعطى المديون صاحب الحق شيئا ينوي به اداء دينه على وجه يعتقد المعطى له انه من باب الصلة او يعطي
الاجير شيئا ينوي به الصلة ويعتقد الاجير انه اجرة عمله او اضاف المستحق ينوي به اداء الحق الواجب و
يعتقد الضيف محض الضيافة وهكذا في الاشباه والامثال والمستند فيه مضافا الى ما ذكرنا نصوص وردت
في موارد مخصوصة كالصحيح المروي في باب التجارة من كتاب معايش الكافي عن عبد الرحمن بن الحجاج
عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يكون عند بعض اهل بيته المال لايتام فيدفعه اليه فياخذ منه دراهم
يحتاج اليها ولا يعلم الذي كان عنده المال للايتام انه اخذ من اموالهم شيئا ثم ييسر بعد ذلك اي
ذلك خير له اعطيه الذي كان في يده ام يدفعه الى اليتيم وقد بلغ وهل يجزيه ان يدفعه الى صاحبه على
وجه الصلة ولا يعلمه انه اخذ له مالا فقال يجزيه اي ذلك فعل اذا اوصله الى صاحبه الحديث وما رواه
شيخ الطائفة في كتاب صلوة التهذيب من الاصل عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول اذا ذكرت نعمة الله عليك وكنت في موضع لا يراك احد فالصق خدك بالارض واذا كنت في ملأ
من الناس فضع يدك على اسفل بطنك واحن ظهرك وليكن تواضعا لله فان ذلك احب وترى ان ذلك
غمز وجدته في اسفل بطنك قوله عليه السلام وترى امامك جعفر الخطاب او الغيبة والاول الصق بالباب
ثم ادلى وادل على الكل والصحيح المروي في باب الرجل يستحيي من اخذ الزكوة فيعطي على وجه اخر من الفقيه عن
ابي بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة
ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن وهو مروي في الكافي ايضا لكن
سند الفقيه اقوى **ومنها** خلف الوعد فان مقتضى ما ذكره انه لا تامل لهم في كونه من الامور
المحرمة وانما تاملهم في كونه من الكبائر وعدمه لكن تنقيح المقام في تحقيق المرام يستدعي الكلام في مباحث
منها فيما يتحقق به الوعد **ومنها** فيما وصل الينا من كلمات علمائنا الاخيار في لزوم الوفاء
بالوعد وعدمه **ومنها** في النصوص التي عثرنا بها المتعلقة بهذا المرام فنقول اما الاول فالظ

في خلف الوعد وتحقيق الحال في ذلك

ان الوعد

ان الوعد كما يتحقق باللفظ يتحقق بغيره من الكتابة والاشارة فاذا استدعى واحد من غيره فعل شيء واجاب
بالاشارة الدالة قطعا انه يفي بما اراده منه يصدق انه وعد عليه ولا يمكن سلب الوعد عنه وكذا اذا اجابه
بالكتابة الدالة عليه لا يبعد هنا في غير اللفظ واما اللفظ فلا يختص بما يشتمل على هذا المبدأ او ما يشتق
منه كما يقال وعدتك على ذلك مثلا اذ الظاهر الشامل لكل ما دل على الخبر بالاضافة الى الموعود له فلو قال
ان فعلت كذا فعلت لك كذا يقال انه وعد عليه فعلى هذا يكون بين الوعد والقول عموم من وجه لصدق
القول دون الوعد على ما يشتمل على حكاية الحال الماضي مثلا والوعد دون القول على ما يستفاد من
الاشارة او الكتابة ومصداقهما ظاهر فعلى هذا يمكن ان يقال في مقام التعريف ان الوعد ما دل على ان صدور
الفعل من الفاعل وهو الواعد ولو كان قولا كالمعقد العقد او اخراجه واجابته سواء كان مسبوقا بطلب ذلك الخبر
ام لا فقولك مخبرا ان فعلت كذا اعطيتك كذا من افراد الوعد ولعل الفرق بينها وبين العهد هو انه
لو جعل التوصل الى امر نفسه سببا للوثوق بعده وبالفعل منه سواء كان من الله تعالى او الغير فانه عهد كما يقال عاهدت
الله ان اصوم شهر شعبان او عاهدت الله ان اعطي زيدا الف درهم بخلاف الوعد كما يقال يا زيد ان
اعطيك يوم الجمعة مثلا الف درهم ويمكن ان يقال ان النسبة بينهما عموم من وجه لافتراق كل من العهد والوعد
عن الاخر بما ذكر واجتماعهما في مثل قولك الله عاهدتك ان اعطيك كذا ووعدتك ان افعل كذا **والبحث الثاني**
في انه هل يجب الوفاء بمقتضى الوعد او يستحب الذي يظهر من جماعة من متاخري المتاخرين هو الاول ومنهم المولى
المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان لعدم الاعتراف بانتفاء القائل به عندنا حيث قال في مباحث
الدين بعد الحكم بان التاجيل في الدين لا يوجب التاخير في المطالبة ما هذا لفظه ولعله للاصل مع
عدم موجبه اذ القول ليس بموجب عندهم بالاجماع عندهم ظاهرا بل الوعد يستحب الوفاء به ولا كلام في
ذلك عندهم ولكن يفهم وجوب الوفاء بالوعد من العقل والنقل الا ان عدم العلم بالقول به يمنع عن ذلك
ومع ذلك قال في مباحث القضاء والشهادات ويفهم من الاخبار في الكافي في كتاب الكفر والايمان
تحريم امور لم تعد وعدها فالظاهر انها مخلة بالعدالة وذكر لكل واحد بابا مشتملا على اخبار كثيرة الى ان قال
ومنها خلف الوعد ثم قال والايات في ذم خلف الوعد كثيرة ومنهم الفاضل ابن ميثم في شرح نهج البلاغة
حيث قال في اواخر الفصل الاول الذي عقده في صفات المنافق ما هذا لفظه فان الخلف في القول عند الخلق
قبيح ومع الله اقبح ولذلك عاب الله تعالى منه يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله
ان تقولوا ما لا تفعلون وقال ايضا في شرح قوله عليه السلام والخلف يوجب المقت عند الله والناس المذكور
في اواخر العهد الذي له عليه السلام كتبه للاشتر النخعي ما هذا لفظه نفر عن الخلف بقوله الخلف يوجب المقت
عند الله والناس اما من الناس فظاهر واما عند الله فلقوله تعالى كبر مقتا عند الله الاية ثم قال ما حاصله
انه صغرى قياس ضمير كبراها وكلما كان كذلك وجب اجتنابه ومنهم المولى التقي المجلسي وقد سمعت كلامه
ومقتضاه ومنهم العلامة الشيخ المجلسي قدس الله تعالى روحه حيث قال بعد الحديثين الاولين اعلم ان
هذين الحديثين مع قوة سندهما يدلان على وجوب الوفاء بالوعد والخبر الاول فيه تهديد شديد وقال
ايضا في موضع اخر بعد ان اورد موثقة سماعة الاتية ما هذا كلامه وظاهره وجوب الوفاء بالوعد خلافا للمشهور

في العمل بالذي يتعلق بالوعد وحرمة خلافه
وعدم جواز خلافها

في دليل القول بلزوم الوفاء بالوعد

ومنهم المولى الصالح المازندراني حيث قال مشيرا الى الحديث الاول ما هذا لفظه وقوله في الحديث
الاول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف اذا وعد يدل على ان خلف الوعد حرام والوفاء به واجب فينبغي
للمؤمن ان لا يعد واذا وعد ان يفي به انتهى ومما يدل على وجوب الوفاء بالوعد من كلمات قدماء الاصحاب
في بادي الامر كلام ابي الصلاح في الكافي قال من وعد عدة يحسن الوفاء به فعليه الوفاء به لان خلفه كذب
يجب تجنبه وان كان لو لم يف بالوعد لم يجب في الحكم الزامه به انتهى وهذا الكلام صدره وان كان مشعرا باللزوم
لكن ذيله دال على عدم الوجوب فيحمل الصدر على الاستحباب ثم لا يخفى ما في دليله مما يظهر للمتفطن وقال ايضا
في اوائل كتاب الكافي عند تقسيم العبادات ما هذا لفظه العبادات عشر الصلاة وحقوق الاموال و
الصيام والحج والوفاء بالنذور والعهود والوعود والايمان وتادية الامانات والخروج من الحقوق
الى آخر ما ذكره وظاهره في تفسيره وان افاد وجوب الوفاء لكن ما ذكرنا منه دليل على خلافه المبحث الثالث في
بيان المستند لذلك مع الجواب عنه فنقول المستند في اللزوم الكتاب والسنة اما الاول فقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ودلالته على النهي
والوعيد مما لا ينبغي التامل فيه سيما بعد ملاحظة قوله تعالى كبر مقتا الى آخره وهو يقتضي وجوب الوفاء وعدم جواز
الخلف واما الثاني فمستفيضة منها الصحيح المروي في باب الوعد من الاصول عن هشام بن سالم
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عدة المؤمن اخاه نذر لا كفارة له فمن اخلف فبخلف الله بدأ
ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون ومنها الصحيح المروي في الباب
عن شعيب العقرقوفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كان يؤمن بالله
واليوم الآخر فليف اذا وعد ومنها الصحيح المروي في باب البر بالوالدين منه عن ابن محبوب عن مالك
بن عطية عن عنبسة بن مصعب عن ابي جعفر عليه السلام قال ثلث لم يجعل الله لاحد فيهن رخصة اداء الامانة
الى البر والفاجر والوفاء بالعهد للبر والفاجر وبر الوالدين برين كانا او فاجرين ومنها ما رواه في باب
اصول الكفر واركانه منه عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله ثلث من كن فيه كان منافقا وان صام وصلى وزعم انه مسلم من اذا ائتمن خان واذا حدث كذب
واذا وعد اخلف ان الله عز وجل قال في كتابه ان الله لا يحب الخائنين وقال ان لعنة الله عليه ان كان من
الكاذبين وفي قوله عز وجل واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ومنها
الصحيح المروي في الباب عن ابن ابي عمير عن حسن بن عطية عن يزيد الصائغ قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل
على هذا الامر ان حدث كذب وان وعد اخلف وان ائتمن خان ما منزلته قال هي ادنى المنازل من
الكفر وليس بكافر ومنها الموثق المروي في باب المؤمن وعلاماته منه عن سماعة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته
وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته ومنها ما رواه في باب صفة النفاق والمنافق منه
عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلام قال ان المنافق ينهى ولا ينتهي ويأمر بما لا يأتي واذا قام الى
الصلاة اعترض قلت يا ابن رسول الله وما الاعتراض قال الالتفات واذا ركع ربض يمسي وهمه

العشاء

في الجواب عن دليل القول بعدم رجحان نقض الوعد

العشاء وهو مفطر ويصبح وهمه النوم ولم يسهر ان حدثت كذب وان ائتمنت خانت وان غبت اغتابت
وان وعدت اخلفت ومنها الصحيح المروي في باب اداء الامانة من كتاب معيشة الكافي وباب التقية من
كتاب المكاسب من التهذيب عن ابن ابي عمير عن الحسين بن مصعب الهمداني قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول ثلث لا عذر لاحد فيها اداء الامانة الى البر والفاجر والوفاء بالعهد الى البر والفاجر وبر الوالدين
برين كانا او فاجرين ومنها ما رواه في باب النوادر من اواخر الفقيه في جملة وصايا النبي صلى الله عليه وآله
لامير المؤمنين عليه السلام للمنافق ثلث علامات اذا حدث كذب واذا ائتمن خان واذا وعد اخلف ويمكن الجواب
عن الآية بان المتبادر منها انما هو على قول ما لا يفعل لقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله
ان تقولوا الآية لا على ترك ما يتحقق الوعد بفعله والحذر على تقدير تسليم جواز الخلف هو الثاني فانما
يستفاد حرمته من لا يتميز مطلوب وما كان مطلوبا لم يثبت حرمته منها والحاصل ان التمسك بالآية
الشريفة في محل الكلام انما يتجه اذا كانت هكذا لم لا تفعلون ما تقولون كبر مقتا عند الله ان لا تفعلوا
ما تقولون وليست كذلك ومنه يظهر ان المراد منها النهي عن القول حال العزم بعدم الوفاء بمقتضاه فيخرج عن
محل الكلام ومما يؤيد الحمل على ما ذكرنا انه لو لم يكن المراد ذلك وحملت على ظاهرها يكون مقتضاه لزوم العمل
بمقتضى اي قول كان ولو لم يكن بطريق الوعد كما اذا قلت اني اقرأ سورة الكهف او افصل ظفاري او احلق
رأسي يوم الجمعة مثلا وكذلك الحال في كل ما كان على هذا المنوال فيكون لا حاجة بفعل اي شيء كان بعد
في الاستقبال من موجباته وهو مما لا يكاد يلتزم به احد لا يخفى على كل احد الا ان يقيد ذلك بما اذا كان القول
بطريق الوعد ويذب عن حكاية عدم الانطباق بما سيجيء في تضعيف الاستدلال بالصحاح من هشام عن حمل
الاحتمال مضافا الى ان في المقام احتمالا آخر وهو ان يكون الآية الشريفة نظير قوله تعالى اتامرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم فيكون المراد من الآية الشريفة لم تأمرون الناس بما لا تفعلون والحاصل ان الآية
الشريفة ذات احتمالات عديدة منها ان يكون المراد منها النهي عن ترك ما يتحقق الوعد بفعله
ومنها ان يكون المراد النهي عن القول بفعل شيء مع العزم على عدمه ومنها ان يكون المراد ما يكون
مدلولا عليه بقوله تعالى اتامرون الناس بالبر الآية والمؤيد له ما في الكشاف عن بعض السلف انه قيل
له حدثنا فسكت ثم قيل له حدثنا فقال تامرونني ان اقول ما لا افعل فاستعجل مقت الله ومنها
ان يكون المراد من المضارع الماضي اي لم تقولون ما لا فعلتم فيكون النهي من جهة الكذب على ما يظهر من
الكشاف وغيره في الاول قيل كان الرجل يقول قتلت ولم يقتل وطعنت ولم يطعن وضربت ولم يضرب
وصبرت ولم يصبر اي كان يقول فعلت ذلك في الجهاد وفي الكشاف ايضا قيل قد اذى المسلمين رجل ونكى
فيهم فقتله صهيب وانتحل قتله آخر فقال عمر لصهيب اخبر النبي عليه السلام انك قتلته فقال انما قتلته لله
ولرسوله فقال عمر يا رسول الله قتله صهيب قال كذلك يا ابا يحيى قال نعم فنزلت في المنتحل ومنها غير
ما ذكر مما هو مذكور في كتب التفاسير الذي لا داعي لذكره في المقام والتمسك بها في اثبات المرام انما يتجه
على الاحتمال الاول واما على غيره فلا فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال لاسيما بعد ما عرفت من انه
مقتضى سوق الآية ولك ان تقول ان الاحتمال الذي هو مبنى الاستدلال وان كان من جملة الاحتمالات

لكنه متعين الارادة لكونه مدلولا عليه بالصحيحة المذكورة لقوله عليه السلام من اخلف فبخلف الله تعالى ابتدأ ولمقته تعرض
وذلك قوله تعالى يا ايها الذين الى آخره ويجاب عن حكاية عدم الانطباق بكون الحديث المذكور رواية على الغالب
في الاوثر فالاصل لم لا تفعلون ما تقولون وكذا الحال في ذيله لكن لا يخفى ما فيه فالاولى ان يقال ان حكاية عدم
الانطباق في غير محله اذ المعتاد في العادة حينئذ ان يرد المؤاخذة على ترك الفعل بعد القول بان يقال بمثل
هذا الكلام فالداعي للمؤاخذة هو ترك الفعل بعد القول به فالتمسك به في مقام الاستدلال ليس عليه غبار
فالحق في الجواب ان يقال ان دلالة الاية الشريفة على الحرمة انما هي بعد الالتفات الى الصحيحة المذكورة وان كان
سياق الاية لم تفعل كبر مقتا عند الله الى آخره قال في الكشاف واختير لفظ المقت لانه اشد البغض
ومنه نكاح المقت للعقد على الرابة وفي الصحاح المقت اشد البغض فهو مقيت وممقوت ونكاح المقت
كان في الجاهلية ان يتزوج الرجل امرأة ابيه والظاهر ان المقت مع كونه من الصيابة للتنبيه على شدة شناعته
وكمال قبحه لكن المعول عليه في اثبات الحرمة هو ما عرفته انما يكون عند انتفاء المعارض وستعرف ان شاء الله
تعالى واما عن النصوص المذكورة فنقول انما نتكلم مستعينا بالله سبحانه على كل واحد واحد منها
لتنضح حقيقة الحال فنقول اما الحديث الرابع المروي في الخصال فهو معتمد وضح سنده ودلالة اما الاول
فلان شيخنا الصدوق رواه باسناده الى حماد بن عمرو وانس بن محمد وطريقه اليهما ضعيف لانه قال في المشيخة
وما كان فيه عن حماد بن عمرو وانس بن محمد في وصية النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين عليه السلام فقد رويته
عن محمد بن علي الشاه بمرو الروذ قال حدثنا ابو حامد احمد بن محمد بن احمد بن الحسين قال حدثنا ابو يزيد
احمد بن خالد الخالدي قال حدثنا محمد بن احمد بن صالح التميمي قال حدثنا ابي احمد بن صالح التميمي قال حدثنا
محمد بن حاتم القطان عن حماد بن عمرو عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن علي بن ابي طالب عليه السلام ورويته
ايضا عن محمد بن علي الشاه قال حدثنا ابو حامد قال حدثنا ابو يزيد قال حدثنا محمد بن احمد بن صالح التميمي
قال حدثنا ابي قال حدثني انس بن محمد ابو مالك عن ابيه عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن علي بن
ابي طالب عليه السلام ورجال السندين مع اشتراكهما في الاكثر كلهم مجاهيل واما الثاني فلان غاية ما يظهر
منه ان ثلثة امور اذا اجتمعت في شخص يكون ذلك علامة كونه منافقا ولا يلزم منه ان يكون كل واحد منها
كذلك فلا يتم المرام وفيه تأمل لانه يتأتى عليه يكون العلامة شيئا واحدا وهو اجتماع الامور الثلثة وهو
خلاف ما يدل عليه قوله عليه السلام للمنافق ثلث علامات لوضوح ان المدلول عليه بهذا الكلام ان يكون كل واحد
من الامور الثلثة التي من جملتها خلف الوعد علامة وان انفك عما عداه وان لم يكن العلامة ثلثا
فالحق في الجواب ان يقال ان غاية ما يلزم من هذا الكلام ان يكون كل واحد من الامور الثلثة اذا وجد
في شخص يكون ذلك من علامة كونه منافقا واما كونه هو الموجب لذلك فغير مدلول عليه بذلك فلا
يتم التقريب وعلى فرض التسليم نقول لا دليل على ان كل ما اوجب هذا الوصف محرم ولا يلزم ان يكون
محرما وعلى من يلتزم الاثبات وكفاك في هذا الباب ما رواه ثقة الاسلام في باب صفة النفاق من
الاصول عن مسعدة بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما
زاد خشوع الجسد على ما في القلب فهو عندنا نفاق لوضوح الحال في ذلك ليستدل على ان قلت ان الخشوع

الظاهر

الظاهر به اما مساو للخشوع القلبي او اقل او اكثر والمستفاد من الحديث المذكور ان الاكثرية موجب
للنفاق والظاهر ان الحكم بتحريمه مما لا يكاد يقول به احد وكيف مع ان حضور القلب في العبادات كالصلوة
مثلا الذي يتحقق به الخشوع القلبي من الامور الراجحة المسنونة فلا يكون من شرائط الصحة مع ان عدم
انفكاك الصلوة من الخشوع الظاهر مما لا يحوله ارباب الالباب كما لا يخفى ويؤيده ايضا الحديث السابع من الاحاديث
المذكورة لانه عليه السلام ذكر في علامات المنافق امورا **منها** الاعتراض عند قيامه الى الصلوة المفسر
بالالتفات فان الالتفات فيها اما عبارة عن عدم توجه القلب الى المعبود كما هو المناسب لجعله من امارات
النفاق وصفاته لوضوح ان الصلوة امتثال للرب وتوجه الى المعبود فالمناسب حينئذ ان يصرف قلبه عما عداه
ويتوجه بشراشره اليه فصرف القلب عنه الى غيره نفاق او عبارة عن الالتفات الى اليمين والشمال واياما كان
لا يمكن الحكم بحرمته كما لا يخفى الا ان يقال ان المراد صرف الوجه الى خلاف القبلة او الى اليمين والشمال لكنه
خلاف الظاهر **ومنها** الربض حال الركوع والظاهر ان المراد منه ترك التجوية والتجافي وعدم تسوية
الظهر وانحناء الجسد فيه ظاهرا ولا يبعد ان المراد منه الهبوط للسجود من غير ان يرفع راسه من الركوع **ومنها**
ان همه العشاء عند المساء مع انتفاء الصوم وفي الصحاح والعشاء بالفتح والمد الطعام بعينه واما العشاء بالكسر
والمد فهو من المغرب الى العتمة والعشيان من صلوة المغرب الى العتمة والحكم بحرمته غير ممكن فكذا الحال في
قوله عليه السلام ويصبح وهمه النوم ولم يسهر كما لا يخفى وكذا الكلام في النهي عن المحرمات مع عدم الانتهاء عنها
والامر بالواجبات مع عدم الاقدام بها المدلول عليهما بهذا الحديث لوضوح ان حرمة عدم الانتهاء عن المحرمات
لا يوجب حرمة النهي عنها فانه كما يكون الانتهاء عن المحرمات واجبا كذلك النهي عنها والاخلال بواحد
منهما لا يوجب اباحة الاخلال بالآخر قطعا فلا يمكن الحكم بحرمة النهي عن المناهي حال عدم الانتهاء عنها
وكذا الحال في الامر بالواجبات مع عدم الاقدام بها كما لا يخفى فاذا تشكل مضادة الاول مقتضى النبوي المذكور
حصر العلامة في الثلث المذكورة ومقتضى هذا الحديث خلافه فان قيل يمكن اثبات المقصود من المقصود
بجملة من الايات القرانية كقوله تعالى بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما لوضوح ان الجمع المحلى باللام يفيد
الاستغراق فمقتضى الاية ان كل فرد من افراد المنافق له عذاب اليم وقوله تعالى ان الله جامع المنافقين
والكافرين في جهنم جميعا وقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقوله تعالى ان المنافقين يخادعون
الله وهو خادعهم والايات مذكورة في سورة النساء في مواضع متقاربة ووجه دلالتها على المدعى نحو
ما بيناه فنقول ان كون كل فرد من افراد المنافقين في الدرك الاسفل من النار انما هو لاجل صفة
النفاق فيكون محرمة فيتم المرام بان يقول ان مخالف الوعد منافق وكل منافق في النار اما الصغرى
فلتنبيهما السالف واما الكبرى فلقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وغيره واستحقاق
النار لا يكون الا لارتكاب المعصية فيكون خلف الوعد حراما بل من الكبائر قلنا ان الجمع المحلى وان
كان من صيغ العموم لكن الحمل عليه انما يكون اذا لم يوجد هناك ما يقتضي خلافه وهو قد فسر في الاية الشريفة
بما ينافي العموم لان الله تعالى شانه بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون
المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا وقال تعالى ان الله جامع المنافقين والكافرين

فى جهنم جميعا الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين بناء على ان المراد من الموصول المنافقين والمعنى ان المنافقين هم الذين ينتظرون بكم ايها المؤمنون وان كان لكم فتح وغلبة على الكافرين من جانب الله قالوا الم نكن معكم ناصرين لكم وان كان الغلبة للكافرين قالوا للكافرين الم نستول عليكم ونمنع المؤمنين من اذيتكم ويظهر من هاتين الآيتين ان المراد من المنافقين فى الآيتين بعد ما ذكر فلا يمكن التمسك بالآيتين المذكورتين فى اثبات الكلية فلا يتم المرام مضافا الى ان النبوى المذكور معارض بالصحيح الذى رواه الصدوق فى معانى الاخبار فى باب معنى النفاق عن عبد الله بن سنان قال كنا جلوسا عند ابى عبد الله عليه السلام اذ قال رجل من الجلساء جعلت فداك يا بن رسول الله اتخاف على ان اكون منافقا فقال له اذا خلوت فى بيتك نهارا او ليلا اليس تصلى فقال بلى قال فلمن تصلى فقال لله عز وجل فقال وكيف تكون منافقا وانت تصلى لله عز وجل بناء على ان المستفاد منه ان صدق المنافق وجود وعدم ما ينبغى الاتيان به من الصلوة لله سبحانه وعدمه فمقتضاه ان من صلى لله لا يكون منافقا وان خالف الوعد ومن لم يكن كذلك يكون منافقا وان لم يخالفه وما كان يلزم المنافية لا يجوز العمل عليه فى اثبات الحرمة لا سيما فى مقابلة الشهرة الكاملة بين رؤساء الطائفة واصالة الاباحة المعتضدة بعمل الطائفة **واما الحديث الثامن** فهو ايضا مقدوح سندا ودلالة اما الاول فلان الراوى فيه هو المصعب مجهول الحال وعلى تقدير الاغماض عنه بناء على ان فى سنده فى الكافى من الكتب الاربعة الى ابى جعفر وطريق الكافى اليه صحيح وهو من اصحاب الاجماع فلا يضر جهالة الراوى لقول ان التمسك به انما هو لقوله عليه السلام والوفاء بالعهد للبر والفاجر بناء على انه من الامور الثلثة التى حكم عليه السلام بانه لا عذر لاحد فيها اى لا رخصة لاحد فى تركها لكنه مبنى على شمول العهد للوعد فينبغى التكلم فى معنى اللفظين ليتضح حقيقة الحال فاقول قال فى الصحاح العهد الامان واليمين والموثق والذمة والحفاظ والوصية وقد عهدت اليه اى اوصيته ومنه اشتق العهد الذى يكتب للولاة وتقول على عهد الله لافعلن كذا وفى الامر عهدتم اى حكم لعهد وفى عقله عهدة اى ضعف وقولهم لا عهدة اى لا رجعة يعنى ابيعك الملكى لا عهدة اى تتملص وتتغلت فلا ترجع الى والعهدة كتاب الشراء ويقال عهدته على فلان اى ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه المنزل الذى لا يزال القوم اذا انتووا عنه رجعوا اليه الى آخر ما ذكره وهو صريح فى دلالة على ان العهد يطلق على معان **منها** الامان ومنه قوله تعالى وامنوا اليهم عهدهم اى امانهم **ومنها** اليمين كما فى قولك لاتخنث عهدك اى يمينك **ومنها** الموثق اى الميثاق كما فى قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله اى ميثاقه **ومنها** الذمة كما فى قولك مالك فى عهدى وعهدك اى فى ذمتى **ومنها** الحفاظ ومنه قوله فى الغريبين ما فى الحديث حسن العهد من الايمان اى العهد هنا الحفاظ ورعاية الحرمة وغير ذلك من المعانى المذكورة وفى الصحاح ايضا الوعد يستعمل فى الخير والشر قال الفراء وعدته خيرا ووعدته شرا الى ان قال واذا اسقطوا الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والعدة وفى الشر الايعاد والوعيد قال الشاعر وانى وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

ثم قال والعدة الوعد والهاء عوض من الواو ويجمع على عدات ولا يجمع الوعد انتهى ولا مناسبة بين المذكورين للعهد وما نحن فيه الا الميثاق وهو ايضا ظاهر فى خلافه واما فى الشرع فالذى يظهر ان لهذا اللفظ اطلاقين عام وخاص كما بينا عليه فيما سلف وعليهما لا يمكن التمسك به بمحل الكلام واطلاقه على غيرهما على حد يجدى فى التمسك به فى اثبات الحكم فيما نحن فيه غير ظاهر والحاصل ان الاصل براءة الذمة المكلف الى ان يثبت التكليف بدليل صحيح التعويل عليه والتعويل فى الحكم بوجوب الوفاء على قوله عليه السلام والوفاء بالعهد الى البر والفاجر غير ممكن لانتفاء ما يدل على ان المراد من العهد فيه ما يشمل الوعد ايضا **واما الحديث السابع** فيظهر الحال فيه مما فصلناه فى الحديث الثانى فلا افتقار الى الاعادة **واما السادس** اى قوله عليه السلام من عامل الناس الى آخره فتحقيق الحال فيه يستدعى نقل الكلام فى توجيه الاستدلال ثم التعرض للجواب فنقول وجه دلالته على لزوم الوفاء بالوعد هو ان كلمة من فى قوله عليه السلام من عامل الناس الى آخره يتضمن معنى الشرط وقوله عليه السلام كان ممن حرمت غيبته جزاء له وهو قد علق على ثلث جمل متعاطفة وتعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه فى انتفاء الشرط فيما نحن فيه لا يكون الا بانتفاء مجموع الظلم والكذب والخلف عند المعاملة والتحديث والوعد كذا يكون بانتفاء كل منها فعلى هذا نقول مقتضى الحديث ان من اخلف الوعد لا يحرم غيبته ولو لم يظلم عند المعاملة ولم يكذب عند المكالمة وذلك لا يكون الا باعتبار انه يوجب فسقه للقطع بان من لا يكون فاسقا لا يجوز غيبته فيكون الخلف اثما وحراما وهو المطلوب بل المستفاد منه انه من الكبائر كما لا يخفى على اولى التامل والبصيرة ويمكن الجواب عنه من وجوه **الاول** ان ذلك انما يتم اذا كان الجزاء المعلق على الشرط منحصرا فى قوله عليه السلام حرمت غيبته وليس الامر كذلك لانه كما ان الشرط فى الحديث عبارة عن مجموع الجمل المتعاطفة كذلك الحال فى الجزاء فانه مجموع قوله عليه السلام حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله وكما انه يكتفى فى انتفاء الشرط بانتفاء واحد من الامور الثلثة كذلك الحال فى الجزاء فانه يكفى فى الحكم بانتفائه انتفاء واحد من حرمة الغيبة وكمال المروة وظهور العدل فنقول القدر اللازم من اخلف الوعد انه ليس ممن يحرم غيبته وكملت مروته وظهر عدله وهو كما يتحقق بانتفاء جميع الثلثة يتحقق بانتفاء واحد منها وعلى الثانى يمكن ان يكون ذلك الواحد حرمة الغيبة ويمكن ان يكون احد الاخيرين فالاستدلال انما يتم على الاول ويلزم من الثالث فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وعلى المستدل الاثبات وللمانع يكفى الاحتمال **والثانى** ان الجملتين الاخيرتين اللتين هما محل الاستدلال المذكورتين فى مقام الاستدلال الاخيرتين احدهما كل من لا يكون فاسقا لا يجوز غيبته والاخرى كل ما اوجب الفسق يكون محرما وان كانت الاولى منهما مسلمة لكن الثانية غير مسلمة لانه كما يكون الموجب للفسق نقض الفسق ارتكاب المحرمات كذلك ارتكاب منافيات المروة ولذا نرى المشهور اخذوا فى تعريف العدالة ذلك فقالوا انها كيفية راسخة فى النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة كما فصلنا المقال فى ذلك وسنفصله بما اقتضاه الحجة والبرهان وان انكره جماعة من الاجلة والاعيان لا يقال ان انتفاء حرمة الغيبة باعتبار انتفاء العدالة فى الجملة الاولى والثانية من اجزاء الشرط

انما هو باعتبار الاتصاف بالفسق الذي اوجبه ارتكاب المحرم اي الظلم والكذب ومقتضى السياق ان يكون
الحال في الجملة الثالثة ايضا كذلك لتطرق المنع اليه لوضوح ان الغدر اللازم من ترتب الجزاء المذكور
على الشرط ان يكون انتفاء الصدق من اجزاء الشرط باسرها مما اوجب الفسق واما كون الداعي للاتصاف
مشتركا في جميع الامور فخلافه لا يخفى على اولي التامل والنهى فتامل **والثالث** هو انا نقول بعد التنزل
عما ذكر وتسليم ان الظاهر من الحديث هو ما ذكر في توجيه الاستدلال انه من ترك الظاهر بل كاد يدعي
القطع بان خلف الوعد من حيث هو ليس مما يبيح الغيبة والظاهر انه مما لا يكاد يقول به احد من اهل العلم
فلا يمكن بمثل هذه الرواية كيف يخصص به عموم الكتاب والسنة المستفيضة الناطقة بحرمة الغيبة المعتضدة
بعمل علماء الطائفة والحاصل ان المدعى عدم جواز الخلف في الوعد اللازم لجواز الغيبة لمن اخلفها
المستفاد من عموم الموثقة فلا نتعال مما اليه انما هو من الاستفادة من الملزوم الى اللازم وهو لا
يمكن بعد القول بالملزوم وحيث لا يمكننا القول بذلك فمن اين يحصل الاستفادة فلا يتم الاستدلال
واما الحديث الخامس فهو ايضا مقدوح سندا ودلالة اما الاول فلما في كشي حاكيا عن الفضل بن شاذان
انه ذكر في بعض كتبه الكذابين المشهورين ابو الخطاب ويونس بن ظبيان ويزيد الصائغ ومحمد بن
سنان وقد علمت ان الراوي فيه هو يزيد الصائغ واما الثاني فلان الحديث في كلام السائل فيه على ما
اقتضاه ظاهره انه اجتمع في رجل ثلث خصال الكذب حين الحديث والخلف عند الوعد والخيانة
عند الايتمان وسال عن منزلته واجاب عليه السلام بان منزلته هي ادنى المنازل واقربها من الكفر ومن اين
يعلم انه باعتبار مجموع الصفات الثلث بان يكون لكل واحد منها دخل في ذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك
باعتبار الكذب والخيانة والحاصل ان الامور المذكورة لو كانت مذكورة في كلامه عليه السلام وحكم عليه السلام
بان منزلة من تحققت هي فيه ادنى المنازل من الكفر لكان الظاهر ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك
ولم يكن الامر كذلك بل سال الراوي عن منزلة من تحققت فيه الامور الثلثة اجاب عليه السلام بان منزلته
اقرب المنازل من الكفر الذي اوجب الخلود في النار فكما يمكن ان يكون ذلك باعتبار المجموع يمكن ان
يكون باعتبار البعض فلا يتم التقريب باعتبار ان فيه ابن ابي عمير والسند اليه صحيح وهو من اصحاب الاجماع
فلا يضر ضعف الراوي لكن القدح في الدلالة لا يكفي في قدح الاستناد اليه في الجملة **واما الحديث الرابع**
فهو ايضا مقدوح سندا ودلالة اما الاول فلانه رواه في الباب المذكور عن العدة عن سهل بن زياد عن
بعض اصحابنا عن عبد الله بن سنان عنه عليه السلام فهو ضعيف بالارسال وضعف المرسل على المشهور واما
الثاني فلان الضمير التي في قوله صلى الله عليه وآله ثلث من كن فيه تعود الى ثلث ومقتضاه ان
من تحققت فيه الامور الثلثة المذكورة يكون منافقا واما كونه لاجل كل واحد منها فمن اين علم
ما يظهر مما ذكرنا فيما سلف ان يكون لكل واحد منها دخل في ذلك لكن ما الدليل على ان كل ما يكون
له دخل في الاتصاف بصفة النفاق يجب ان يكون حراما وعلى تقدير ان يكون المراد ان كل واحد
منها مستقل في ذلك كما يظهر من الفتوى السالف لا يثبت الحرام ايضا لما فصلناه فيما سلف
يوم تمسكه صلى الله عليه وآله في كون خلف الوعدة من ذلك بقوله تعالى واذكر في الكتاب



اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا الظاهر ان غاية ما يستفاد منه حسن الوفاء بالوعد
ورجحانه واما اللزوم فلا كما لا يخفى روى ثقة الاسلام في باب الصدق واداء الامانة من كتاب الايمان
والكفر من الكافي عن ابن ابي عمير عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما سمي اسمعيل
صادق الوعد لانه وعد رجلا في مكان فانتظره في ذلك المكان سنة فسماه الله صادق الوعد ثم ان الرجل اتاه بعد ذلك
فقال له اسمعيل ما زلت منتظرا لك لتوضيح الحال في ذلك ينبغي نقل الكلام في معنى المنافق
ان هذا المطلب وان اجرينا المقال فيه تماما لكن اعدنا الكلام فيه للتنبيه على بعض الفوائد فنقول قال
في النهاية انه قد تكرر في الحديث ذكر النفاق وما تصرف منه اسما وفعلا وهو اسم اسلامي لم تعرفه العرب
بالمعنى المخصوص به وهو الذي يستر كفره ويظهر ايمانه وان كان اصله في اللغة معروفا يقال نافق ينافق منافقة
ونفاقا وهو ماخوذ من النافقاء احد جحرة اليربوع اذا طلب من واحد هرب الى الاخر وخرج منه وقيل هو
والنافقاء احدى جحرة اليربوع يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء ضرب
النافقاء براسه فانتفق اي خرج لتوضيح الحال في ذلك يقتضي ان يقال ان لليربوع جحرين احدهما
القاصعاء وهو الذي يدخل فيها وهي ظاهرة والاخرى النافقاء وهي التي يخرج منها وهي يكتمها فان
اليربوع يخرق الارض من اسفل حتى اذا قرب جدا ارق التراب حتى اذا اتي من القاصعاء ضرب
راسه بالتراب فيخرج منها فانما قيل لها النافقاء لان ظاهرها تراب وباطنها حفر كالمنافق فان ظاهره
ايمان وباطنه كفر وفي القاموس نافق في الدين ستر كفره واظهر ايمانه والمقصود ان لفظ المنافق يطلق
على معان كما صرح به العلامة المجلسي **منها** انه يطلق على من يظهر الايمان ويبطن الكفر وهو
المعنى المشهور **ومنها** الريا **ومنها** ان يظهر الحب ويكون في الباطن منافقا او يظهر الصلاح ويكون
في الباطن فاسقا قال رحمه الله تعالى ضمير وقد يطلق على من يدعي الايمان ولم يعمل بمقتضاه ولم يتصف بالصفات
التي ينبغي ان يكون المؤمن عليها فكان باطنه مخالفا لظاهره وحمل لفظ المنافق في الحديث المذكور على هذا
المعنى قال وكان المراد هاهنا هذا يكون المنافق في مقابلة المؤمن الكامل فاللازم منه ان يكون خلف
الوعد مما ينافي كمال الايمان فلا يلزم ان يكون حراما كما لا يخفى ومما يؤيد هذا المعنى ما رواه ثقة الاسلام
في باب المؤمن وعلاماته وصفاته من الكتاب المذكور من الكافي عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض
اصحابنا رفعه عن احدهما عليهما السلام قال مر امير المؤمنين عليه السلام بمجلس من قريش فاذا هو بقوم بيض ثيابهم
صافية الوانهم كثير ضحكهم يشيرون باصابعهم الى من يمر بهم ثم مر بمجلس الاوس والخزرج فاذا هو
اقوام بليت منهم الابدان ودقت منهم الرقاب واصفرت منهم الالوان وقد تواضعوا بالكلام فتعجب علي
صلوات الله عليه من ذلك ودخل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال بابي انت وامي اني مررت بمجلس
لال فلان ثم وصفهم ومررت بمجلس الاوس والخزرج فوصفهم ثم قال وجميع مؤمنون فاخبرني يا
رسول الله بصفة المؤمن فنكس رسول الله صلى الله عليه وآله ثم رفع راسه فقال عشرون خصلة في المؤمن
فان لم تكن فيه لم يكمل ايمانه ان من اخلاق المؤمنين يا علي الحاضرون الصلاة والمسارعون
الى الزكوة والمطعمون المسكين الماسحون راس اليتيم المطهرون اطمارهم المتزرون على اوساطهم

الذين ان حدثوا لم يكذبوا وان وعدوا لم يخلفوا واذا ائتمنوا لم يخونوا وان تكلموا صدقوا رهبان بالليل
أُسْد بالنهار صائمون النهار قائمون الليل لا يؤذون جارا ولا يتاذى بهم جار الذين مشيهم
على الارض هون وخطاهم الى بيوت الارامل وعلى اثر الجنائز وجعلنا الله واياكم من المتقين
توضيح قوله عليه السلام وجميع مؤمنون اى مؤمنون ظاهرا لكن الخبر عن صفة المؤمن الواقعى فى الجواب
الناكس المطاطئ راسه ولا يبعد ان يكون الباعث لنكس الراس منه صلى الله عليه وآله الحزن على اشرار او
بما لا ينبغى ويمكن ان يكون المراد من الحضور المستمع الحضور لانه انما جاء عزا او المراد … قوله
الفضيلة اخبار جميع طرق القاموس الطمر بالكسر الثوب الخلق او الكساء البالى من غير الصوف جمعه اطمار
والمراد بتطهير الثوب اما تطهيره من النجاسة وترك تنحية بل الثانى او تقصيره او تشميره او رفعه او المراد انهم لا
يجعلون ثيابهم من الحرام وقد فسر بالوجوه المذكورة قوله تعالى وثيابك فطهر والازار الاوساط اما المراد به
شد الازار وتحرزا عن كشف العورة بها وعلى ان السراويل غير معهود عند العرب او شد الوسط بالمنطقة
او الازار او هو كناية عن التهيؤ للعبادة والظاهر ان المراد من الحديث فى قوله صلى الله عليه وآله واذا حدثوا
لم يكذبوا نقل الاحاديث عن النبى والائمة عليهم السلام لحصول المقرينة بينه وبين ما ذكره بعده وان تكلموا صدقوا
وربما يحمل حدثوا على انه للتفضيل وهنا للتكرار ولا باس به والرهبان يجيء للواحد والجمع والمراد هنا الثانى
اى خائفون منه تعالى فيشتغلون بهم الليل بالعبادة قال فى الصحاح الراهب المتعبد قال فى الصحاح الاسد
جمعه أُسود وأُسْد مقصور منه وأُسْد مخفف والمعنى شجعان فى الجهاد ونحو ما يوجب غضبه سبحانه وتعالى
لا يؤذون جارا ولا يتاذى بهم جار فيه احتمالات منها ان يكون المراد انهم لا يؤذون جارا ولا يتاذى بهم
اى لا يستقر منهم جار ومنها ان الحال فى الاول كما ذكر والمراد من الثانى انه يدفع الاذية من الجار بسببهم
الحاصل ببركتهم وحرمتهم لا يحصل اذية المؤذى لجارهم ومنها ان يكون المراد من الجار فى احدهما غير
جار الدار وفى الاخرى جار الدار الذين مشيهم على الارض هون اى بسكينة ووقار كان قوله تعالى فى سورة الفرقان
وعباد الرحمن الذين يمشون فى الارض هونا وهو اما حال للفاعل او صفة للمصدر المحذوف قال فى الكشاف
هينين او مشيا هينا الا ان وضع المصدر موضع الصفة مبالغة والهون الرفق واللين المعنى
انهم يمشون بسكينة ووقار وتواضع وخطاهم الى بيوت الارامل قال فى الصحاح الارمل الرجل لا امراة
له والارملة المراة لا زوج لها وقد ارملت المراة اذا مات عنها زوجها ثم قال قال ابن السكيت الارامل
المساكين من رجال ونساء … الرجال المحتاجين الضعفاء ارامل وان لم يكن فيهم نساء
فما فى الحديث يحتملها اى مشيهم الى بيوت الرجال الضعفاء المحتاجين او نساء مات عنها ازواجهن
للاعانة عليهم وعليهن … منه صلى الله عليه وآله … من الخصال التى بها يكمل
ايمان المؤمن فاللازم منه ان التخلف لو وقع لا يكون … كما لا يكون التخلف موجبا للفسق او يكون
حراما **تنبيه** اعلم ان المذكور فى اول الحديث ان الخصال التى بها يكمل ايمان المؤمن عشرون
والمذكور فى المقام المفصل تسعة عشر ورواه شيخنا الصدوق فى المجلس الحادى والثمانين من المجالس
عن الاصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول سالت رسول الله صلى الله عليه وآله عن صفة

المؤمن

المؤمن فنكس راسه ثم رفعه فقال ان للمؤمنين عشرين خصلة فمن لم تكن فيه لم يكمل ايمانه وزاد على ما
فى الكافى الحاجين لبيت الله الحرام والصائمين شهر رمضان فعلى ما فيه تبلغ عدد الخصال احدى و
عشرين الا ان يحمل قوله صلى الله عليه وآله ان حدثوا لم يكذبوا على الظاهر ويحمل قوله وان تكلموا صدقوا بدلا
منه وان كان من ذلك غير ملائم مع تخلل الفصل والحاصل من جميع ما ذكر ان الشك بالحديث المذكور
فى اثبات الحرمة بخلف الوعد من جهة مصادفة الى انه يمكن ان يقع الخلف فى غير ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله
اذا وعدوا لم يخلفوا ما يستفاد من السور الكلى فلا يمكن الحكم بجزئية الخلف مطلقا كما لا يخفى هذا كله **واما**
الحديث الثالث فلان الاسناد لا باس به انما يتم على تقدير شمول العهد للوعد وقد عرفت الكلام فى ذلك و
لذا ذكره ثقة الاسلام قدس الله روحه خرج ترك ايراده فى باب خلف الوعد وادرجه فى الباب … **تنبيهات**
الاول ان هذا الحديث كما رواه ثقة الاسلام فى الكافى كما عرفت رواه شيخنا الصدوق فى باب الثلاثة
من الخصال والراوى فى كليهما عنبسة بن مصعب لكن عنبسة على ما فى الكافى رواه عن مولانا الباقر عليه السلام
كما علم مما سلف وعلى ما فى الخصال رواه عن مولانا الصادق عليه السلام لانه رواه عن ابيه عن … عن عبد الله
بن جعفر الحميرى عن احمد بن الحسين بن ابى الخطاب عن الحسن بن محبوب عن مالك بن عطية عن عنبسة
بن مصعب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلاث لم يجعل الله لاحد من الناس فيهن رخصة بر الوالدين
برين كانا او فاجرين ووفاء بالعهد للبر والفاجر واداء الامانة الى البر والفاجر فعلى هذا يكون الخبر
مرويين عن الامامين عليهما السلام والراوى عنهما واحد ويؤيد تغاير العبارة … احدهما حتى يتضح
لك ذلك **والثانى** قال فى مجمع البحرين فى مقام الفرق بين العقد والعهد ما هذا لفظه والفرق بين
العهد والعقد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا من متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد
فكل عهد عقد ولا يكون كل عقد عهدا انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه لوضوح ان مقتضى ما ذكره ان يكون بينهما
عموم وخصوص مطلقا بان يكون العقد اخص مطلقا من العهد فاللازم ان يقول فكل عقد عهد ولا يكون
كل عهد عقدا كما لا يخفى على المتدبر ثم ان ما ذكره فى العقد انما يكون مسلما فيما اذا كان …
لوضوح عدم اختصاص العقد اللغوى بكونه من متعاقدين كما هو ظاهر للمتامل … ان يلاحظ ذلك
العهد الاصطلاحى فعلى هذا لا يصح الحكم بكون النسبة بينهما عموما مطلقا لوضوح ان العهد من الايقاعات
تباين … ملاحظتهما لغويا واصطلاحا وملاحظة
اللغوى مع العهد الاصطلاحى وبالعكس اما الاول اى العقد والعهد اللغويان فالظاهر ان النسبة بينهما عموم
من وجه لافتراق الاول عن الثانى فى نحو عقد الحبل والثانى عن الاول فى الوصية مثلا كما فى قولك عهد
فلان لابنه اى وصيه وبها فسر العهد فى قوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم اى وصيناه بان لا يقرب الشجرة و
وتصادقهما فيما اذا اشتمل على الشد والميثاق قال فى الصحاح المعاقدة المعاهدة وحكاية صفوان
مع شريكه وهما عبد الله بن جندب وعلى بن النعمان مشهورة … حكى شيخ الطائفة فى الفهرست وكذا
العلامة … انهم تعاقدوا فى بيت الله الحرام انه من مات منهم صلى من بقى صلوته وصام عنه صيامه
وزكى عنه زكوته فماتا وبقى صفوان فكان يصلى كل يوم مائة وخمسين ركعة ويصوم فى السنة ثلثة اشهر ويزكى

ثث مرات وكل محسن من البر والصلاح يفعله لنفسه كذلك يفعله عن صاحبه وفي هذا المقام ونحوه كما
يستعمل لعاقد واكلا يستعمل لعاهد ولا يخفى وفي القاموس العقد الضمان والعهد الى اخر ما ذكره واما
الثاني اي الاصطلاحيين فقد عرفت ان النسبة بينهما تباين كلي بين الكلام في المختلفين فنقول اما
العقد اللغوي والعهد الاصطلاحي فيمكن ان يدعى ان النسبة بينهما عموم مطلقا بان يكون كل عهد في الاصطلاح
عقدا في اللغة وقد عرفت ان صاحب القاموس ذكر العهد في جملة معاني العقد والعهد الاصطلاحي
مندرج تحت اللغوي قطعا ولا يكون كل عقد لغوي عهدا في الاصطلاح كما لا يخفى على من احاط خبرا بما
ذكرناه واما العقد الاصطلاحي والعهد اللغوي فيمكن ان يدعى ان النسبة بينهما ايضا عموم مطلقا لان العقد
الاصطلاحي على ما يظهر من بعضهم هو ما يتوقف على الفاظ من اثنين ولو تعددا فكل عقد اصطلاحي
يصدق عليه انه عهد لغوي وقد روى الثقة الجليل علي بن ابراهيم في تفسيره في الصحيح عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى اوفوا بالعقود قال اي العهود قال البيضاوي العقد هو العهد الموثق
لا عكس وهو ظاهر وما في الجمع لا ينطبق على شيء من الاحتمالات المذكورة الا ان يعتبر حمله على ما يحتمل
عليه ثم لا يخفى ان في تقريب النسبة بين اللفظين على النحو المسطور تاملا لا يخفى على العارف بمباحث النسب
الاربع **واما الحديث الثاني** فلا نصادف ان دلالته على وجوب كون الوعد مسلم وكذا
الحديث الاول بل في مواضع منه دلالته عليه منها قوله عليه السلام عدة المؤمن اخاه نذر لا كفارة له لوضوح تعذر
حمله على الحقيقة فيحمل على اقرب المجازات ومقتضاه مشاركة الوعد مع النذر في جميع احكامه
ومن جملتها عدم جواز الخلف سيما بعد استثناء الكفارة ومنها قوله عليه السلام فمن اخلف فبخلف الله
بدأ لوضوح حرمة مخالفة الله سبحانه ان قلت انه من اخلف الوعد يكون مخالفا لله تعالى والموعود له
في آن واحد ولا ترتيب بينهما بالتقدم والتأخر وهو ظاهر فما معنى قوله عليه السلام فبخلف الله بدأ قلنا يمكن ان
يجاب في توجيهه وجهان **احدهما** انه ليس المراد انه قد صدر منه الخلف بالاضافة اليه تعالى اولا ثم
بالاضافة الى الموعود له بل المراد خلف الله سبحانه بالاضافة الى غرض المقت والحقيقة نظرا الى قوله
تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون فان المستفاد من صدر الآية
الامر بالوفاء بمقتضى الوعد فالمخلف مخالف له ومن ذيلها الحقيقة المقت الله تعالى لا يقال ان المخلف
للوعد خالف امر الله تعالى واستوجب بالمقت الله سبحانه في آن واحد فيعود المحذور لانا نقول
ان الامر وان كان كذلك لكن لما كان عدم جواز الخلف مستفادا من صدر الآية واستحقاق المقت
من ذيلها حكم عليه السلام بانه بدأ ما خلف مضافا الى انه يمكن ان يدعى ان ذلك انما هو اذا كان المراد من
التقدم المدلول عليه بقوله عليه السلام بدأ هو التقدم بالزمان وهو ليس بلازم لجواز ان يكون المراد التقدم
بالعلية لوضوح ان مخالفة الله سبحانه علة استحقاق المقت فتامل **والثاني** ان المحذور انما
هو اذا كان المراد من التقدم بالزمان وهو ممنوع لامكان ان يدعى ان المراد التقدم بالطبع وهو عطف
في محله لانه ما لا يمكن ان يوجد المتأخر من غير لكن المتقدم قد يوجد من غير ان يوجد المتأخر معه كما هو
فيما نحن فيه كذلك لوضوح ان استحقاق المقت لا يوجد من غير مخالفة الله سبحانه بخلاف المخالفة فانه

يمكن انفكاكها

يمكن انفكاكها عن المقت المسبب من الغضب والبغض على ما عرفت مما سلف وهو ظاهر فتامل ومنها
قوله عليه السلام ومقته تعرض لوضوح ان ارتكاب غير الحرام لا يكون موجبا لتعرض لبغضه والحاصل ان
دلالة الحديثين على عدم جواز الخلف وان كانت مسلمة لكن لزوم العمل بالظواهر انما هو عند انتفاء المعارض
وهو موجود فيما نحن فيه كما ستقف عليه ومما ابرزناه في مقام الجواب عن النصوص المذكورة يكشف الحال
عن النصوص الاخر **ومنها** ما رواه ثقة الاسلام في باب المؤمن ومعيشته الكافي عن ابي حمزة عن
ابي جعفر عليه السلام قال من عرف من عبد من عبيد الله كذبا اذا حدث وخلفا اذا وعد وخيانة اذا
اؤتمن ثم ائتمنه على امانة كان حقا على الله ان يبتليه فيها ثم لا يخلف عليه ولا يأجره **ومنها** ما رواه
في باب من يكره مجالسته من كتاب العشرة من اصوله في الموثق عن عمار بن موسى قال قال ابو عبد الله
عليه السلام يا عمار ان كنت تحب ان تستتب لك النعمة وتكمل لك المروة وتصلح لك المعيشة فلا تشارك العبيد
والسفلة في امرك فانك ان ائتمنتهم خانوك وان حدثوك كذبوك وان نكبت خذلوك وان
وعدوك اخلفوك **ومنها** ما رواه الصدوق في المجلس الرابع والسبعين من الامالي عن ابي حمزة الثمالي
عن علي بن الحسين عليه السلام قال المؤمن خلط علمه بالحلم … الى ان قال والمنافق ينهى ولا ينتهي ويأمر بما لا يأتي
ثم قال ان حدثك كذبك وان وعدك اخلفك وان ائتمنته خانك وان خالفته اغتابك وغيرها
ذكر مما شابهها في المضمون مضافا الى ان غاية ما يظهر منها الكراهة والمرجوحية وهو من الامور المسلمة اذ
الكلام في الحرمة وعدمها لا فيها هذا كله في القول بلزوم الوفاء بالوعد وعدم جواز المخالفة لكن
الظاهر من تصفح كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم اطباقهم على عدم الوجوب واما الاستحباب فلا
كلام فيه وهذا المطلب يظهر منهم في مقامات كثيرة **منها** ما ذكروه في مباحث الدين من ان التأجيل
فيه لا يوجب اللزوم فلو قال اجلتك الى سنة يجوز له مطالبته قبل انقضائها قال في الخلاف من كان له
على غيره دين من ثمن مبيع حالا او اجرة او صداق فحط منه شيئا او حط جميعه كان جائزا وان اجله
لم يصر مؤجلا ويستحب له الوفاء به الى ان قال وقال ابو حنيفة التأجيل يثبت في الثمن والاجرة و
الصداق ويلحق بالعقد واما في الدين من جهة القرض او ارش الجناية فانه لا يثبت فيهما التأجيل
ثم حكى عن مالك انه قال بثبوت التأجيل في الجميع من الثمن والاجرة والصداق والقرض وارش
الجناية وفي المبسوط اذا كان للرجل على غيره مال فاجله فيه لم يصر مؤجلا ويستحب له ان يفي به و
يؤخر بالمطالبة الى محله وان لم يفعل وطالبه في الحال كان له وفي السرائر واذا كان للرجل على غيره
مال حالا فاجله فيه لم يصر مؤجلا ويستحب له ان يفي به ويؤخر المطالبة الى محله فان لم يفعل وطالبه
في الحال كان له سواء كان الدين ثمنا او اجرة او صداقا او كان قرضا او ارش جناية الى اخره وفي باب
القرض من الكتاب لو شرط التأجيل في القرض لم يلزم وكذا لو اجل الحال لم يتأجل وفيه رواية مهجورة
تحمل على الاستحباب وفي التذكرة لا يلزم اشتراط الاجل في الدين الحال فلو اجل الحال لم يتأجل وكان
له المطالبة به في الحال سواء كان الدين ثمنا او قرضا او اجارة او غير ذلك وفيها ايضا التأجيل
تطوع من جهته ووعد فلا يلزم الوفاء به كما لو اعاره سنة كان له الرجوع وفيه في كتاب الصوم في مقام

الاستدلال على انه يجب على الولي قضاء ما فات المرأة من الصوم ما هذا لفظه لا يقال قد حصلت الوصية
فجاز ان يكون الوجوب بسببها لانا نقول الوصية لا تقتضي الوجوب اما مع عدم القبول فظاهر واما معه
فلانه راجع الى الوعد انتهى ولا يخفى ان الظاهر من التعليل المذكور ان عدم لزوم العمل بمقتضى الوعد
من الامور المسلمة التي لا يعتريها شبهة ولكن لا يخفى عليك ما في حكمه بعدم لزوم العمل بمقتضى الوصية
مع القبول مما لا يخفى على المطلع بمباحث الوصية وفي التحرير لو اجل القرض لم يتأجل سواء كان بزيادة
فيه او لا الى ان قال نعم يستحب له الوفاء وفي المسالك المراد بتأجيل الحال ان يعبر صاحب الدين
بعبارة تدل عليه من غير ذكره في عقد لازم بحيث احلتك في هذا الدين مدة كذا ووجه عدم اللزوم
بذلك واضح اذ ليس ذلك بعقد يجب الوفاء به بل هو وعد يستحب الوفاء به وبمثله عبر سيدنا
ادام الله تعالى ظلاله العالي على رؤس العباد في شرحيه الكبير والصغير وقد سمعت كلام المولى المحقق الارد
بل انه ادعى الاجماع ظاهرا في ذلك فليلاحظ **ومنها** مباحث العارية حيث ان الظاهر منهم
اطباقهم على جواز مطالبة المعير المستعير مطلقا ولو كانت العارية موجلة فيجوز له الرجوع ولو قبل
انقضاء الاجل قال في الجامع ويجوز الرجوع في العارية وان كانت موقتة وفي المكاسب ويصح
الاعارة مطلقة ومدة معينة وللمالك الرجوع وفي المسالك بعد ان عنون المبحث وجه جواز الرجوع
مطلقا ان ذلك هو مقتضى العارية فلزومها في بعض الافراد يحتاج الى دليل صالح وتعيين المدة لم
يخرجها عن كونها عارية جائزة وفي التحرير يجوز العارية مطلقة ومقيدة وللمعير الرجوع في العارية
متى شاء سواء كانت مطلقة او موقتة الى ان قال ولا يلزم في المقيدة الصبر الى خروج الوقت بل يجوز
قبله وفي التذكرة تنقسم العارية باعتبار الزمان الى ثلاثة اقسام كما تنقسم باعتبار المنافع اليها
لان المعير قد يطلق العارية من غير تقييد بزمان وقد يوقت بوقت وقد يعمم الزمان كقوله اعرتك
هذه الارض ولا يتعرض لتقدير بوقت ونهار او اعرتك هذه الارض سنة او شهرا او اعرتك هذه
الارض دائما وانما جاز الاطلاق فيها بخلاف الاجارة لان العارية جائزة وله الرجوع فيها متى
شاء فتقديرها لا يفيد شيئا وعباراتهم الناطقة على جواز الرجوع في العارية ولو كانت موقتة
كثيرة لا حاجة الى استقصائها **ومنها** ما صرحوا به في كثير من الامور بانها ان ذكرت في ضمن عقد
لازم تلزم والا فلا قال في التذكرة في مباحث القرض قد بينا ان الدين الحال لا يتأجل بالتأجيل
الا ان يجعل التأجيل شرطا في عقد لازم كالبيع وشبهه مثل ان يقول بعتك كذا بشرط ان تصبر
علي بالدين الحال لكذا او اشترى على هذا الشرط فانه يبقى لازما لقوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم
وفي القواعد ولو شرط الاجل في القرض لم يلزم لكن يصح ان يجعل اجله شرطا في عقد لازم فيلزم
ومنها ما في مباحث العقود باسرها فانه اذا قال بعض لغيره اني ابيعك هذا الكتاب مثلا وشرع
ثم من ذلك واراد بيعه بغيره فالظاهر منهم اطباقهم على جوازه ما لم يجر بينهما الصيغة وهكذا الحال
في الاجارة والضمانة وغيرها من العقود اللازمة فلو قال واحد اني انكحك بنتي يوم الجمعة مثلا ثم
اراد نكاحها بغيره يجوز له ذلك من غير حزازة فانهم اختلفوا في انه هل يجوز الخطبة بعد الاجابة

في الاستدلال على عدم وجوب الوفاء بالوعد

من المراة او وكيلها او وليها اولا والمشهور الجواز وذهب بعضهم الى عدمه واستند في ذلك الى ما روي
عنه صلى الله عليه وآله لا يخطب احدكم على خطبة اخيه وهذا الخلاف انما هو بالاضافة الى الخاطب لا الولي
وهكذا الحال في قولك اني اهب هذا الكتاب مثلا منك او اهبك فانه لا يجب عليه بمجرده الوفاء
والظاهر من غير خلاف وكذا الحال في الايقاعات فلو قال لعبده اني اعتقك في شهر رمضان
او اوبرك ثم ندم من ذلك فالظاهر انه لا خلاف في انه ليس عليه شيء وكذا الحال اذا قيل اني اقذف
او اعهد ان اوقف الشيء الفلاني لك وكذا الحال في الاشباه والامثال والحاصل ان الظاهر منهم في مباحث
الفقه حصرها اوجب اللزوم في العقود والايقاعات فلو كانت الوعود مما اوجب اللزوم لعدوا لها بابا
كالنذر والعهد واليمين وعدمه دليل على عدمه فالظاهر منهم في مباحث الفقه اطباقهم على خلافه و
المستند في ذلك مضافا الى الاصل ما رواه ثقة الاسلام في باب المدبر من كتاب العتق والتدبير
من الكافي عن يونس في المدبر والمدبرة يباعان يبيعهما صاحبهما في حياته فاذا مات فقد عتقا لان
التدبير عدة وليس بشيء واجب فاذا مات كان المدبر من ثلثه الذي يترك وفرجها حلال لمولاها الذي
دبرها وللمشتري اذا اشتراها حلال لشرائه قبل موته وجه الاستدلال هو ان الظاهر ان قوله لان
التدبير عدة تعليل لجواز البيع المدلول عليه بقوله يبيعهما صاحبهما في حياته اي انما جاز بيعهما مع كونهما
مدبرين لكون التدبير بمنزلة الوعد فكما لا يجب العمل بمقتضى الوعد فكذا الحال في التدبير لكونه بمنزلتها
فهو كالصريح في عدم وجوب العمل بمقتضى الوعد حيث علل جواز بيع المدبر والمدبرة بكون التدبير
عدة ومعلوم ان هذا انما يتم اذا لم يجب العمل بمقتضى الوعد والا لم يكن الدليل منطبقا على المدعى كما لا يخفى
واكد ذلك بقوله وليس بشيء واجب فقوله عليه السلام لان التدبير عدة من باب التشبيه اي انه بمنزلة
الوعد في ترتب الثمرة في الاستقبال فقولك عبدي فلان حر اذا مات الفلان الذي جعلت خدمته
له بمنزلة قولك اني اعتقه واحرره بعد موته او اعتقك واحررك بعد موته وكذا قولك امتي فلانة
حرة بعد موت زوجها بمنزلة قولك اني اعتقها بعد موته وقولك هو حر بعد مماتي بمنزلة قولك اني
اقول لغلامي ان يعتقه من مالي بعد مماتي فكما لا يجب الوفاء في هذا فلا يجب عليه العتق بعد وفات المخدوم
والزوج في الاولين والقول في الاخير فكذا في التدبير فلا يتعين عليه العمل بمقتضاه بل يجوز له الرجوع
عنه متى شاء وقد اطبق الاصحاب فيما اعلم ان التدبير بمنزلة الوصية يرجع فيه اذا شاء كما هو المستفاد
من الصحيح المروي في الباب المذكور عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المدبر فقال هو
بمنزلة الوصية يرجع فيما شاء منها ان قلت ان هنا وجها آخر للارادة **قلنا** انه متروك الظاهر لانه
انه بعد الرجوع عن التدبير يبيع ما كان مدبرا ليدخل المملوك المدبر في ذلك المشتري ويبطل اثر
فاول الخبر قوله فاذا مات عتقا لا يمكن حمله **وفيه** ان الاستدلال لا يتأتى الا بحث المدعى الا ان يكون
الا ان التعليل المذكور يدل على جواز بيع المدبر مثلا وهو ممنوع لجواز كونه تعليلا لقوله فاذا مات
فقد عتقا اي انه يعتق بعد موت المدبر ولا يسوغ العمل على خلاف مقتضى العتق لكونه بمنزلة الوعد
فكما لا يجوز العمل بخلاف مقتضاها فكذا الحال في التدبير فيدل على هذا وجوب العمل بمقتضى الوعد

لا عدم فالشك يرفع اثبات الوجوب او لزوم التمسك به في خلافه **ومنها** انه مع وقف عن اسناده
الى المعصوم فيمكن ان يكون من اجتهادات يونس فلا يكون حجة على غيره **ومنها** ان سنده مشتمل على اسمعيل
بن مرار وهو مجهول الحال فلا يمكن التمسك به في نفسه سيما في مقابلة الكتاب وبعض النصوص المذكورة
قلنا اما الجواب عن الاول فانه مبني على حمل قوله فاذا مات عتقا على المدبر الذي رجع مدبره عن التدبير
وباعه اي على المدبر المبيع وليس كذلك بل المراد انه يجوز للمدبر بيع مدبره ما دام حيا فاذا لم يفعل ذلك
الى ان مات يتحقق اثر التدبير فيعتق كما هو المستفاد من الصحيح المروي في الباب المذكور من الكافي عن محمد
بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل دبر مملوكا ثم احتاج الى ثمنه فقال هو مملوكه ان شاء باعه وان شاء
اعتقه وان شاء امسكه حتى يموت فاذا مات السيد فهو حر من ثلثه ومعلوم ان قوله عليه السلام فاذا مات السيد الخ
انما متفرع على قوله عليه السلام وان شاء امسكه لا على ما قبله ايضا كما لا يخفى والصحيح المروي في الباب عن ابن محبوب
عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المدبر مملوك ولمولاه ان يرجع في تدبيره ان
شاء باعه وان شاء وهبه قال وان تركه سيده على التدبير ولم يحدث فيه حدثا حتى يموت سيده
فان المدبر حر اذا مات سيده وهو من الثلث انما هو بمنزلة رجل اوصى بوصية ثم بدا له بعد فغيرها قبل
موته وان هو تركها ولم يغيرها حتى يموت اخذ بها واما عن الثاني فلكونه مدفوعا بانه يبعد وقوله
لو صح ان لفظ الوجوب الصحيح في قوله ليس بشيء واجب مناف لذلك بل يجب الالتزام حينئذ بان يكون
واجبا او ما يؤدي مؤداه وهكذا الحال في جواز البيع المستفاد من حيث بياعان وحمل الكلام على ان
المراد ان التدبير مثل الوصية المرتبة فكما لا يجب العمل بمقتضاها فيما قبل وفيما يجب فيما بعدها فكذلك الحال
في التدبير مع ما فيه من المخالفة للظاهر جدا يبطله جواز البيع المدلول عليه بصريح المطبق عليه السلام
لو صح انه عند وجوب الوفاء بالوعد لا يسوغ المكلف قبل ان يتحقق وقتها ان يوجد باختياره ما يستلزم
امتناع الوفاء بالوعد كما لا يخفى فالانصاف ان دلالته على عدم وجوب الوفاء بمقتضى الوعد مما لا ينبغي
التامل فيه واما عن الثالث فبوجهين **احدهما** ان ايراد المحدثين كثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما
في الكتب المعتمدة لمثل هذه الاحاديث انما يليق اذا كانوا معتقدين لكونه من الحديث فلا يكون من كلام
يونس نفسه **والثاني** ان هذا السند مذكور في الكافي في الغاية فكثيرا ما انتهى الى المعصوم عليه السلام
وها انا اتلو عليك جملة منها للاطلاع على حقيقة الحال فنقول **منها** ما في باب ادنى الحيض
من طهارة الكافي قال علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن بعض رجاله عن ابي
عبد الله عليه السلام **ومنها** ما في باب استبراء الحائض منه قال علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل
بن مرار عن يونس عن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام **ومنها** ما في باب المرأة ترى الدم وهي جنب
قال علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ومنها ما في باب من ادلى بالصلاة على الميت قال علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن
يونس عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام **ومنها** ما في باب فرض الزكاة من زكوته قال علي
بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن مبارك العقرقوفي قال قال ابو الحسن عليه السلام

ومنها

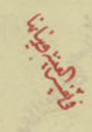
ومنها ما في باب منع الزكاة منه قال علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن ابن مسكان
يرفعه عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام **ومنها** ما في الباب ايضا بهذا السند عن يونس عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام **ومنها** ما في باب ما وضع رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اهل بيته الزكاة
عليه قال علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن عبد الله بن مسكان عن ابي بكر الحضرمي عن
ابي عبد الله عليه السلام **ومنها** ما في باب ما لا يجب فيه الزكاة مما تنبت الارض من الخضر وغيرها قال
علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار وغيره عن يونس قال سألت ابا الحسن عليه السلام والحاصل ان
السند المذكور متكرر في الكافي جدا وفي الجميع الا ما ندر يكون منتهيا الى المعصوم عليه السلام ولما كان من المظنون
اللاحق المشتبه بالاغلب يكون من المظنون فيما نحن فيه ومثله كون النسبة الى المعصوم عليه السلام ساقطا عن حيز
الكلام ويؤيده انه لم يعهد في علماء الشيعة وحده شيخهم الحكم في مثل الذي كلامنا فيه من لغاء
ويتضح ايضا ان التعليل المذكور منكر في كلمات جماعة من الاصحاب في مقام الاستدلال على عدم وجوب الوفاء
بالوعد كما عرفت في ضمن العبارات السالفة واما عن الرابع فبان الضعف لعله لا يخل بالاستشهاد كما
عنه فادح في التمسك في مقام الاستدلال مع انه يمكن ان اسمعيل بن مرار مما يقتضي مدحه وهي وجوه

في الوجوه الدالة على مدح اسمعيل بن مرار

منها كثرة رواية ابراهيم بن هاشم عنه وقد قالوا انه اول من نشر حديث الكوفيين بقم والظاهر
في قبول اهلها منه وضعف المروي عنه مناف لذلك لما علم من ان اهلها كانوا يخرجون من يروي
الرواية عن الضعفاء ومنه يظهر ان اسمعيل بن مرار لم يكن مطعونا عندهم **ومنها** انه كثير الرواية
وقد ورد عنهم عليهم السلام اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا **ومنها** رواية ابراهيم بن هاشم عنه
وروايته عن يونس بن عبد الرحمن كثيرا **ومنها** ما حكاه النجاشي عن ابي جعفر بن بابويه عن ابن الوليد
انه قال ما تفرد به محمد بن عيسى عن كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه انتهى ومنه يلوح ان اسمعيل بن مرار
كان معولا عليه عند ابن الوليد لما عرفت من كثرة رواية اسمعيل هذا عن يونس كمحمد بن عيسى فاختصاص
الكلام بمحمد بن عيسى دليل على اعتماده على اسمعيل وكونه معولا عليه عنده هذا ويمكن الاستدلال على
المرام ايضا بالنصوص الدالة على رفع الحرج عن المخالفة مع تحقق المواعدة في موارد مخصوصة
منها الصحيح المروي في باب الرجل يبيع ما ليس عنده من الكافي في باب البيع بالنقد والنسية من كتاب
المكاسب عن ابن ابي عمير عن يحيى بن الحجاج عن خالد بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل
يجيء فيقول اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا فقال اليس ان شاء اخذ وان شاء ترك قلت بلى قال لا
باس انما يحل الكلام ويحرم الكلام **ومنها** الصحيح المروي في الباب المذكور عن الكافي عن معوية
بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجيئني يطلب المتاع الحرير وليس عندي منه شيء فيقاولني
وافاوله في الربح والاجل حتى نجتمع على شيء ثم اذهب فاشتري له الحرير وادعوه اليه فقال ارأيت
ان وجد بيعا هو احب اليه مما عندك ايستطيع ان ينصرف اليه ويدعك او وجدت انت ذلك اتستطيع
ان تنصرف عنه وتدعه قلت نعم قال لا باس **ومنها** الصحيح المروي في الباب المذكور من الكافي عن عبد
الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجيئني يطلب المتاع فاقاوله على الربح ثم اشتريه

فابيعه منه قال اليس ان شاء اخذ وان شاء ترك قلت بلى قال لا باس به والنصوص على هذا المضمون كثيرة
وجه الاستدلال هو انها تقتضي ثبوت الخيار لكل من البايع والمشتري في البيع والشراء مع تحقق المواطاة
بينهما في ذلك فلو كان العمل بمقتضى الوعد واجبا لم يكن كذلك ومنها النصوص الواردة في العينة
منها الصحيح المروي في باب العينة من مكاسب الكافي وباب البيع بالنقد والنسيئة من كتاب التهذيب
عن منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل طلب من رجل ثوبا بعينه فقال ليس عندي
وهذه دراهم فخذها فاشترها فاخذها فاشترى ثوبا كما يريد ثم جاء به ليشتريه منه فقال ان ذهب الثوب
فرجع الذي اعطاه الدراهم قلت بلى فقال ان شاء اشترى وان شاء لم يشتر قال فلا باس ومنها
الصحيح المروي في البابين من الكتابين عن ابن ابي عمير عن حفص بن سوقة عن الحسين بن منذر قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام يجيئني الرجل فيطلب العينة فاشتري له المتاع مرابحة ثم ابيعه اياه ثم اشتريه منه مكاني
قال اذا كان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع وكنت انت بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم
تشتر فلا باس الحديث **توضيح** قد تكرر لفظ العينة في الاخبار وهي بكسر العين المهملة ثم الياء المثناة
التحتانية ثم النون قال في الغريبين العينة هو ان يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم الى اجل مسمى ثم اشتراها
منه باقل من الثمن الذي باعها به وهذا مكروه فان اشترى بحضرة طالب العينة سلعة من آخر بثمن معلوم
وقبضها ثم باعها من طالب العينة بثمن اكثر مما اشتراه الى اجل مسمى ثم باعها المشتري من البايع الاول
بالنقد باقل من الثمن فهذه ايضا عينة وهي اهون من الاولى الى ان قال وسميت عينة لحصول النقد
لصاحب العينة وذلك ان العين هو المال الحاضر والمشتري انما يشتريها ليبيعها بعين ما حصل اليه
من فوره انتهى كلامه ونقله في نهاية ابن الاثير قال وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة لان
العين هو المال الحاضر من النقد والمشتري انما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل اليه معجلا انتهى وقال في
الصحاح العينة بالكسر السلف واعتان الرجل اذا اشترى الشيء بنسيئة وعين المال ايضا خياره وفي
القاموس عين اخذ بالعينة بالكسر اي السلف اي اعطى بها وعين التاجر باع سلعته بثمن الى اجل ثم اشتراها
منه باقل من ذلك الثمن الى ان قال العينة بالكسر السلف وخيار المال وفي السرائر قال محمد بن ادريس
العينة بالعين غير المعجمة المكسورة والياء المنقطة تحتها بنقطتين المسكنة والنون المفتوحة والهاء وهي
السلف عند اهل اللغة ذكر ذلك الجوهري في الصحاح وابن فارس في المجمل انتهى والحصر في السلف غير
جيد لانه وان يتوهم في بادي الامر من كلام الجوهري كما يظهر من قوله اعتان الرجل اذا اشترى الشيء
بنسيئة خلافه وانها بمعنى النسيئة ايضا بل هذا كر في الحديثين انما هي بهذا المعنى كما لا يخفى على من تامل
فيهما وقال المولى الفاضل المجلسي نور الله روحه في شرحه على الفقيه انها تطلق على السلف والنسيئة وعلى
ما باع التاجر سلعة بثمن الى اجل ثم اشتراها منه باقل من ذلك الثمن وعلى بيع ما لم يكن عنده وعلى
معان اخر كلها يفهم من كلام الاخبار الاثيرية وقد سمعت عبارة الغريبين وغيره وقال العلامة اعلى الله
مقامه في التذكرة العينة جائزة ذكر صاحب الصحاح في السلف وقال بعض الفقهاء هو ان يشتري السلعة
ثم اذا جاء الاجل باعها على بايعها بمثل الثمن او ازيد انتهى وقد عرفت الحال في ذلك وما ادري لم توهم

لما يظهر من



[illegible]

لما يظهر من الحديثين مع قوة سندهما ثم وجه الاستدلال بهما على المدعى يظهر مما سلف لدلالتهما على جواز
الخلف في البيع والشراء مع تحقق المواعدة بين البايع والمشتري في ذلك فهذا نوع من النصوص في المقصد
نوع من انواع النصوص السالفة **ومنها** الصحيح المروي في باب العبد يسأل مولاه ان يبيعه ويشترط له ان يعطيه
شيئا من كتاب معيشة الكافي عن علي بن الحكم عن موسى بن بكر عن الفضيل قال قال غلام لابي عبد الله عليه السلام
اني كنت قلت لمولاي بعني بسبعمائة درهم وانا اعطيك ثلثمائة درهم فقال ابو عبد الله عليه السلام ان كان لك يوم
شرطت ان تعطيه شيء فعليك ان تعطيه وان لم يكن لك يومئذ شيء فليس عليك شيء وجه الاستدلال
ظاهر لانه صريح في انه اذا لم يكن للغلام شيء في اليوم الذي وعد مولاه ان يعطيه المبلغ المذكور لا يجب عليه
الوفاء بما وعده فلو كان الوفاء بالوعد واجبا لم يكن كذلك ولا يتفاوت الحال بين الحالين فتامل
والانصاف انه ينبغي ان يقال انه بعد التامل فيما ذكر من فتاوى الاصحاب وغيرها يحصل الظن القوي بعدم لزوم
الوفاء بالوعد فينبغي حمل الاوامر الشرعية وغيرها مما يظهر منه الطلب للشيء مع شدة خلافه وعلى ما اذا
خلف الوعد ما يوجب معه الغرور المنفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار ومما يمكن التمسك به في اثبات
ايضا ما ورد في مباحث النذور كالصحيح المروي في الكافي عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا
قال الرجل علي المشي الى بيت الله وهو محرم بحجة او علي هدي كذا وكذا فليس بشيء حتى يقول لله علي المشي الى
بيته او يقول لله علي ان احرم بحجة او علي هدي كذا وكذا ان لم افعل كذا وكذا ونحوه مما سلف وجه الاستدلال
هو ان الصحيح المذكور وغيره يقتضي انه لو قال قائل اللهم ان وفقتني لكذا اوجبت على نفسي ان افعل
كذا ونحوه لا يجب عليه ذلك ولا اثم عليه في المخالفة مع انه شبيه في انه وعد مع الله تعالى فاذا جاز الخلف
في الوعد مع الله تعالى ففي غيره بطريق اولى فلا يتوجه ما ذكره من ان الكلام ليس في الوعد معه تعالى لانه
يمكن الاستدلال بتقرير آخر وهو انه اقتضى جواز الخلف فيما يشبه الوعد ان وفقني الله لكذا اوجبت على نفسي ان
اعطيك مائة دينار ونحوه في انه وعد من كل فالاستدلال به يكون بالمنطوق والفحوى ومن هنا يظهر لهم
موضع آخر يمكن استفادة عدم لزوم الوفاء بالوعد من كلمات الاصحاب بل اطباقهم عليه فلاحظ عباراتهم
في بيان صيغة النذر وقد استقصيناها فيما سلف فالمختار عدم الوجوب لكن الرجحان مما لا شبهة فيه
والشك لعدم الاعرض هنالك ما اوجب اولوية المخالفة فيمكن الحكم بعد ترجيحها ايضا بالحري مادة
في مخالفة الايمان والنذر كالموثق كالصحيح المروي في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كل يمين
حلفت عليها لك فيها منفعة في امر دين او دنيا فلا شيء عليك فيها والصحيح المروي فيه عن سعيد الاعرج
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين فيرى ان تركها افضل وان لم يتركها خشي ان
يأثم ايتركها فقال اما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رايت خيرا من يمينك فدعها والصحيح
المروي في باب النذور من اواخر الكافي عن ابن ابي عمير عن حفص بن سوقة عن ابن بكير عن زرارة قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام اي شيء لا نذر في معصية قال فقال كل ما كان لك فيه منفعة في دين او
دنيا فلا حنث عليك فيه وما رواه في هذا الكتاب عن جميل العطار قال سافرت مع ابي جعفر عليه السلام
الى مكة فامر غلامه بشيء فخالفه الى غيره فقال ابو جعفر عليه السلام والله لاضربنك يا غلام قال فلم اره ضربه

فقلت جعلت فداك انت حلفت لتضربن غلامك فلم اره ضربته فقال اليس الله عز وجل يقول وان تعفوا اقرب للتقوى والنصوص في هذا الباب كثيرة وفيما اوردناه كفاية واما ما رواه في الباب المذكور عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل كان لرجل عليه دين فلزمه فقال الملزوم كل حل عليه حرام ان برح حتى يرضيك فخرج من قبل ان يرضيه كيف يصنع ولا ندري ما يبلغ يمينه وليس له فيها نية قال ليس بشيء فان حمل على انه لا يقتضيه دليله يكون من هذا الباب فتامل والا يكون من النصوص الدالة على عدم لزوم الوفاء بالوعد

كلا ايمن **المطلب الثاني** فيما يعرف به العدالة ويتوصل به اليها وقد اختلفوا في ذلك على اقوال **الاول** ان مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق فمن عرف اسلامه ولم يظهر فسقه حكم بانه عادل وهذا القول هو الظاهر من شيخ الطائفة في موضع من الخلاف حيث قال اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث وقال ابو حنيفة ان كانت شهادتهما في الاموال والنكاح والطلاق والنسب كما قلناه وان كانت في قصاص او حد لم يحكم حتى يبحث عن عدالتهما وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي لا يجوز له ان يحكم حتى يبحث عن عدالتهما فاذا عرفهما عدلين حكم والا توقف في جميع الاشياء دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا الاصل في الاسلام العدالة والفسق طارئ عليه يحتاج الى دليل وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي صلى الله عليه واله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه انتهى كلامه اعلى الله مقامه وحكى هذا القول عن ابن الجنيد فعنه انه قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافه وعن الشيخ المفيد في كتاب الاشراف واختاره العلامة السيد جليله في موضع من الخلاف حيث قال وذهب الى هذا القول والقول الاخر في الاخبار كثيرة دلت عليه قال وقال ايضا في المبسوط وهو ظاهر اكثر الاخبار انتهى وهو الظاهر من العلامة في موضعين من المنتهى **احدهما** في كتاب الصلوة قال انه يجب اللقيط منه ما في الفطرة يكفي في العلم بالذكر وجوده في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب فيه الاسلام ولم يعلم بالموت لان الاصل في المسلم العدالة وهي تمنع من الاقدام على المحرمات **والثاني** في كتاب الزكوة منه حيث قال اذا ادعى شخص الفقر فان عرف كذبه منع وان عرف صدقه اعطي وان لم يعلم حاله قبلت دعواه ولم يكلف بينة لا يمين لانه مدعي الاصل وهو عدم المال والاصل عدالة المسلم فكان قوله مقبولا انتهى كلامه رفع مقامه وهو الظاهر منه ايضا في كتاب الصوم من التذكرة حيث استدل على القول بثبوت هلال شهر رمضان بشهادة عدل واحد بما روي من طرقهم عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه واله فقال رايت الهلال قال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا غدا ثم اجاب عنها بهذا الكلام ورواية ابن عباس حكاية لا عموم لها فيحتمل انه شهد عند النبي صلى الله عليه واله شاهد اخر ويحتمل ان يكون لشهادة الاعرابي ظن فامر النبي صلى الله عليه واله بالصوم على الاحتياط من الفطر او شهد بعد ذلك في النهار شاهد اخر فيثبت انه من رمضان فلا ينبغي المبادرة فيه بالاول انتهى كلامه ودلالته على ذلك ظاهرة وكذا في مباحث اللقطة من الكتاب المذكور بل كلامه هناك اوضح الدلالة على هذا المرام واظهر في ذكره حيث قال من ظاهر حاله الامانة الا انه لم يختبر حاله لا ينتزع من يده لان

في القول بان مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق كاف في العدالة

ظاهر المسلم العدالة ولم يوجد ما ينافيها فتعين العمل بالظاهر **والقول الثاني** انه حسن الظاهر حكاه شيخنا الشهيد في جملة من كتبه عن بعض الاصحاب كما علمت مما سلف وسنقف عليه ايضا ولعله الظاهر من المحقق في المعتبر حيث قال بعد الحكم بعدم اعادة الصلوة لو بان كفر الامام بعدها ما هذا لفظه لنا انها صلوة مامور بها شرعا فتكون مجزية ولان الاطلاع على الباطن متعذر فيكتفي بظاهر الصلاح ونحن نتكلم على هذا التقدير وكذا من العلامة في جملة من كتبه قال في التحرير ولو لم يعلم فسق الامام ولا بدعته حتى صلى معه بناء على حسن الظاهر لم يعد ولو لم يعلم حاله الظاهر منه ما يمنع الائتمام به ولا ما يسوغه لم تصح الصلوة وفي المنتهى بعد الحكم بصحة الصلوة فيما ذكر ما هذا كلامه لانه مامور بالتعويل على صلاح الظاهر اذ الاطلاع على الباطن ممتنع فاذا فعل ما امر به حصل الاجزاء وفي المذكرة بعد الحكم بذلك ايضا لانه فعل المامور به فيخرج عن العهدة ولكنه ظاهر اما الاول فلانه مامور بالصلوة خلف من يظن اسلامه لا من يعلمه كذلك لامتناع الاطلاع على الباطن فيكتفي باصلاح الظاهر وهذا القول هو الظاهر من السيد الشارح واختاره الفاضل الخراساني في الكفاية وموضع اخر من الذخيرة قال في المدارك والمستفاد من الاطلاق في كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعرفة بعفة الصلوة بل يستفاد من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك الا ان المصير الى ما ذكره الاصحاب احوط وفي الكفاية الحكم بالعدالة لا يحتاج الى التفتيش والخبرة والبحث عن البواطن بل يكفي الاسلام وحسن الظاهر ما لم يثبت خلافه الاول ثالث وفي الذخيرة والذي يظهر من الاخبار ان المعتبر في الشهادة عدم معلومية الفسق وحسن الظاهر وفي الصلوة يكفي ذلك المواظبة على الجمعة والجماعة وعدم الاطلاع على ما يشين صاحبه مع انه قوى قبل ذلك بقليل الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما علمت وصرح بعدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة حيث قال والظاهر عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة فما يدل على الحكم في احدهما يدل على الحكم في الاخر ثم ان ما ذكره وجعله ظاهرا من الاخبار مناف لما ذكره في اوائل المبحث حيث قال والظاهر انه لا فرق عندهم في معنى العدالة في المقامين وان كان يظهر من الاخبار ان الامر في الصلوة اسهل منه في الشهادة انتهى كلامه وايضا ان الحكم بكون هذا القول ظاهرا من الاخبار مناف لما ذكره قبل ذلك حيث قال مشيرا الى القول الاول وهذا القول اقوى والاخبار كثيرة دلت عليه انتهى ولا يخفى ما في كلامه من الاختلاف حيث قال الظاهر من الاخبار ان الامر في الصلوة اسهل منه في الشهادة قال ولعل السر فيه ان الشهادة يبتني عليها الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام بها بخلاف الصلوة فانه ليس الغرض فيها الا اجتماع المؤمنين وايتلافهم واستجابة دعواتهم ونقص الامام وفسقه وكفره وحدثه وجنابته لا يضر بصلوة المامومين فلذا اكتفي فيه بحسن ظاهر الامام وعدم العلم بفسقه مكان ذلك لعله والذي يظهر لي من الاخبار ان المعتبر في الشهادة عدم معلومية الفسق وحسن الظاهر وفي الصلوة الى اخر ما تقدم مع الاذعان بعدم القائل بالفصل في المقامين والشرح يخرجه انه لا يعتبر في العدالة الا ان يتطرق في المندوبات حيث قال ولا يعتبر في العدالة الاجتناب عن المندوبات الا ان يبلغ تركها حدا يؤذن بقلة المبالاة فالاختلاف في كلامه من وجوه **احدها** ان امر العدالة في باب الامامة اسهل منه في الشهادة وجعله ظاهرا من الاخبار ثم ادعى فيما بعد ما ينافي ذلك بجعل الامر في الشهادة اسهل كما علمت وجعله ظاهرا من الاخبار ايضا **والثاني** انه اختار اولا الاجتزاء بظاهر الاسلام مع عدم



الفسق وفي الاخبار كثيرة دلت عليه ثم اضاف الى ذلك حسن الظاهر وجعله ظاهرا من الاخبار ايضا ولكنه
انه صرح بعدم المنافاة في العدالة ثم حمل المواظبة على الجماعة معتبرة فيها في خصوص الصلوات دون الشهادة مع
ان مقتضى صحيحة ابن ابي يعفور اعتبار المواظبة على الجماعة في الشهادة لقوله لم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى تقبل شهادته الا ان ذلك من مثله غريب وكيف ما كان فالظاهر ان الاجتزاء
بحسن الظاهر في العدالة هو الظاهر من المبسوط والمنتهى والتذكرة والتحرير والمدارك والكفاية والبحار واما كلام
العلامة في نهاية الاحكام حيث قال ولو كان فسقه خفيا وهو عدل في الظاهر فالاقرب انه لا يجوز للعارف بحاله
الاقتداء به فلا يمكن ان يدعى ظهوره في ذلك لجواز ان يكون ظهور عدالته مستنبطا بالمعاشرة ولم يكن مطلعا
للموانع ومعنى قوله لا يجوز للعارف بحاله الاقتداء به انه لا يجوز للعارف بفسقه الخفي الاقتداء به **واما القول**



الثالث انها الاختبار والمعاشرة الباطنة او التزكية من عدلين فصاعدا واستفيد من جملة من العبارات
الشرايع والارشاد وفي بعضها صلوة عدلين خلفه وهذا القول هو المصرح به في الكتاب والقواعد والتحرير
والارشاد والتذكرة ونهاية الاصول والتهذيب والذكرى والبيان والدروس والجعفرية وحاشية على الكتاب
والمسالك والروض والروضة وغيرها قال في نهاية الاصول البحث الخامس في طريق معرفة العدالة وهي امران
الاختبار والتزكية اما الاول فالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة
امره بتكرار المعاشرة حتى يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع من الكذب والاقدام
على المعصية وفي القواعد في موضع ولا يجوز ان يعول على حسن الظاهر وفي موضع آخر وصفة المزكي كصفة
الشاهد ويجب ان يكون عارفا بباطن من يعدله بكثرة الصحبة والمعاشرة المتقادمة ولا يشترط المعاملة وان
كانت احوط وفي التحرير اذا انتفى علم الحاكم بالدعوى طلب البينة فان عرف عدالتها حكم وان عرف الفسق
طرح وان جهل الامرين بحث عنها وطلب التزكية وان عرف اسلام الشاهدين ولا يجوز له التعويل في الشهادة
على حسن الظاهر بل لا يحكم الا بعد الخبرة الباطنة بحال الشاهدين وقال ايضا لابد للمزكي من الخبرة الباطنة
والمعرفة المتقادمة بحال الشاهد حتى يسوغ له تزكيته وفي الارشاد اذا عرف الحاكم عدالة الشاهدين حكم بعد
سؤال المدعي وان طلب المزكي ولا يكفي معرفته بالاسلام والبناء على حسن الظاهر الى ان قال ويفتقر المزكي الى
المعرفة الباطنة المتقادمة التي تكون بالمعاشرة وفي التذكرة في كتاب الصلوة لا تقبل شهادة الفاسق الى ان قال
ولا بد من اعتبار العدالة الباطنة التي يرجع فيها الى الخبرة الباطنة واقوال المزكين وقال ايضا انما يقبل في العدالة
عدلان ولا يقبل شهادة مجهول الحال ولا يستر الظاهر وفي تهذيب الاصول وانما يحصل المعرفة بها بالخبرة
الحاصلة من الصحبة المتكررة المتأكدة او التزكية وفي شرح السيد عميد الدين عليه ما هذا لفظه ولما كانت العدالة
كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا الظواهر لا الافعال الدالة عليها وانما يحصل من الاختبار الحاصل من
الممازجة المتأكدة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة ومن تزكية العدل الخبير وفي الذكرى الاقرب اشتراط العلم
بالعدالة بالمعاشرة الباطنة او شهادة عدلين او اشتهارها ولا يكفي التعويل على حسن الظاهر الى آخر كلامه
السالف وفي البيان حين نقل عن الاصحاب الاكتفاء في العدالة على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين
على العدالة الى ان يظهر خلافها ولو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وفي الدروس

تعلم العدالة

في القائلين بان طريق العدالة الاختبار والمعاشرة

تعلم العدالة بالشياع والمعاشرة الباطنة وصلوة عدلين خلفه ولا يكفي الاسلام في معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد
ولا التعويل على حسن الظاهر على الاقوى ولاحظ عبارة الجعفرية والمسالك في اوائل البحث الاول وقال في المسالك
في موضع آخر يعتبر في المزكي ان يكون خبيرا بباطن من يعدله اما بصحبة او جوار او معاملة ونحوه وقال ايضا فيما بعد
ذلك تقدم التنبيه في التعديل على الخبرة الباطنة الموجبة لغلبة الظن بالعدالة وفي الروض وتعرف بالعشرة الباطنة
المطلعة على الحال او شهادة عدلين بها او اشتهارها وفي الاكتفاء بصلوة عدلين خلفه نظر الى ان قال واكتفى بعض
الاصحاب في العدالة بالتعويل على حسن الظاهر وان لم يحصل العشرة الباطنة والاحوط خلافه الا مع الاضطرار الى ان يعلم الفسق
وهما نادران وفي الروضة وتعلم بالاختبار المستفاد من تكرار المطلع على الحال من التخلق والتطبع بالتكلف
عادة او بشهادة عدلين بها وشياعها واقتداء العدلين به في الصلوة بحيث يعلم ركونهما اليه وفي مجمع الفائدة
ولا بد للحكم بقبول الشهادة من العلم الشرعي برفع المانع كالفسق وذلك لم يحصل الا بالعلم او الظن الشرعي بالعدالة
اما بشهادة العدلين او المعاشرة المطلعة على الحال بحيث يحصل الاطمئنان فلا يكفي الاسلام وقال في موضع آخر
منه لا بد من العلم الشرعي بحصولها ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا بالمعاشرة المطلعة او قول المزكي وفي البحار
ان هذا القول هو المشهور بين المتأخرين ثم قال بقي الكلام في ان العدالة المشترطة في امام الجماعة والشاهد
هل هو الظن الغالب بحصول العدالة المستند الى البحث والتفتيش ام يكفي في ذلك ظهور الايمان وعدم ظهور ما
يقدح في العدالة المشهور بين المتأخرين الاول وهو المصرح به في المسالك ايضا قال ومن اكتفى بالاسلام وحمله
على العدالة اكتفى بحسن الظاهر بطريق اولى ومنهم من لم يكتف بظاهر الاسلام واكتفى بحسن الظاهر في
العدالة لا يقتضي ان يكون ظاهره الخير من غير ان يطلع على باطن امره بالمعاشرة والمشهور خلاف ذلك كله بل الظاهر
من كلامهم ان ذلك مما اتفق عليه الاصحاب وقد سمعت عبارته في وجه في ذلك وهو ان قدماء الاصحاب وان
لم ينصوا عليه لكنهم ذكروا ما يفيده ويدل عليه وهاانا اذكر وجه الدلالة في بعض عباراتهم السالفة ليتضح الحال
في جميع عباراتهم المذكورة ثم تفحص في البين حاكما ذكره ابن ادريس في السرائر
حيث قال وحد العدل هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا الى آخر ما تقدم ذكره فالحكم بعدالة شخص لا يمكن
الا بان يظهر حصول هذا الوصف له بان يعلم انه لا يخل بواجب من الواجبات ولا يرتكب قبيحا من القبائح وظاهر
ان ذلك لا يمكن الا بالاختبار والمعاشرة كما لا يخفى على ذي خبرة وفطانة وقال في كتاب القضاء منه اذا
شهد عند الحاكم شاهدان وكانا عدلين الى ان قال ثم استكشف احوالهما وسأل عنهما اهل الخبرة الباطنة
دون اهل المعرفة الظاهرة انتهى كلامه ومنه يظهر الحال في عبارة المبسوط والنهاية والوسيلة وابن الجنيد
وابي الصلاح وابن البراج فيما لاحظ بل الظاهر منها انحصار الطريق في الاختبار وعدم جواز التعويل على
الاشتهار ثم قال في المقنعة العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله فان مقتضاه الاكتفاء في
ذلك بالاشتهار فيظهر منه بالفحوى الاكتفاء بالاختبار كما لا يخفى على اولي التأمل والانصاف ومما ذكرنا يتبين
الحال مما حكاه شيخنا الصدوق عن والده حيث قال في الفقيه قال ابي رضي الله عنه في رسالته الي لا تصل
خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه وسطوته وشناعته على الدين فصل
خلفه على سبيل التقية وقال في المقنع واعلم انه لا يجوز ان يصلى خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق

بدينه وورعه واجتنابه سطوته وسيفه وشناعته على الدين وفي المهذب لابن البراج لا يجوز لاحد
ان يتقدم في الصلوة على الامام الاعظم فاما من عداه فيجوز ان تقدمه على غير الامام الاعظم اذا جمع شروطا كان
كونه حرا بالغا كامل العقل مؤمنا ثابت عدالته ومنه فهذا القول هو الظاهر من شرايع والد الصدوق والفقيه
المقنع والمقنعة والمبسوط والنهاية والوسيلة والسرائر وابني البراج وابي الصلاح والجامع والمنتهى
في الكتاب والقواعد والارشاد والتحرير والتذكرة ونهاية الاصول والمختلف وتهذيبه وشرحه للسيد عميد
الدين والذكرى والدروس والبيان والجعفرية والمسالك والروض والروضة والموجز والجواهر كذا شرح
الموجز في مقام بيان الشرايط ما هذا لفظه وعدالته بالشياع والعشرة الباطنة وائتمام عدلين وفي المختلف
ولا بد من معرفة الامام بالخبرة الباطنة او البينة او الشياع وكذا الرسالة الموالاتية قال وتعلم العدالة
بالمعاشرة الباطنة او شهادة عدلين او اشتهارها واما كلام المعتبر فان اطلاقه وان اقتضى الاكتفاء
بحسن الظاهر مطلقا ولو لم يكن مستندا الى المعاشرة والاشتهار والبينة لكن يمكن ان يحمل ما ذكره
في معارج الاصول في طريق معرفة عدالة الراوي دليلا على المراد فيما نحن فيه حيث قال وعدالة الراوي
تعلم باشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواة او جرحه عمل بالاشتهار وان خفي حاله
وشهد بها عدل واحد هل يقبل قوله ام لا والحق انه لا يقبل الا على ما يقبل عليه تزكية الشاهد وجرحه
وهو شهادة عدلين انتهى كلامه رفع اعلى الله مقامه واوضح من ذلك كلامه في الخطاب قال الحاكم
ان عرف عدالة الشاهدين حكم وان عرف فسقهما اطرح وان جهل الامرين بحث عنهما الى ان قال ولا يجوز ان يعول
على حسن الظاهر وينبغي ان يكون السؤال عن التزكية سرا فانه ابعد من التهمة ويثبت مطلقة ويفتقر الى
المعرفة الباطنة المتقادمة بقي الكلام في مستند الاقوال المذكورة فنقول اما المستند للاول فعلى ما يظهر من
عبارة الخلاف السالفة وجوه **الاول** ان الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه فاذا علم اسلام
رجل حكم بعدالته لعدم ... على الاصل فان الاسلام دليل على العدالة ما لم يثبت الخروج عنه والجواب عن ذلك
التمسك بهذا الاصل وان صدر عن جماعة من الاجلة كشيخ الطائفة وابن الجنيد والعلامة في موضع من
المنتهى على ما علم مما سلف لكنه مما لا اصل له لما حققنا مفصلا من ان العدالة عبارة عن الحالة النفسانية
السالفة وهي امر وجودي حادث والاصل في كل حادث عدمه حتى يثبت خلافه هذا ان كان المراد من الاصل
الاستصحاب وان كان المراد منه الظاهر والراجح فغير صحيح ايضا بل التمسك باصالة الفسق احرى
من التمسك باصالة العدالة لوضوح ان جملة من المعاصي مما لا يجتنب عنها غالب الاشخاص كالغيبة
والكذب واستماع الغناء والدف وغيرها من الاشياء الملهوة وترك تحصيل العلم بالمسائل بطريق التقليد فاذا
رأينا شخصا مسلما نظن انه ممن لا يجتنب عن بعض المعاصي المذكورة اذ المظنون الحاق المشتبه بالاغلب
فالراجح في حقه هو الفسق لا العدالة ويؤيد المرام ما رواه ثقة الاسلام في باب نادر من اواخر كتاب
معيشة الكافي عن محمد بن هرون الجلاب قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول اذا كان الجور اغلب من الحق
لم يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه وما في البحار عن الدرة الباهرة عن ابي الحسن الثالث
عليه السلام اذا كان زمان العدل فيه اغلب من الجور فحرام ان يظن باحد سوءا حتى يعلم ذلك منه واذا كان زمان

في مستند القائلين بان مجرد الاسلام
دليل العدالة

في معنى الفسق لغة واصطلاحا
والعدالة

الجور فيه اغلب من العدل فليس لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يبدو ذلك منه والحاصل ان كان المراد
من الاصل في المقام هو الظاهر فالتمسك باصالة العدالة حينئذ غير صحيح لما عرفت من ان الاصل والظاهر هو الفسق
لا العدالة وان كان المراد هو الاستصحاب فكذلك ايضا وهل يصح التمسك باصالة الفسق في الظاهر العدم
لانه ايضا امر وجودي ومقتضى الاصل عدمه اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الفسق خروج عن طاعة الله
سبحانه بعد اجتماع شرايط التكليف قال في الصحاح فسقت الرطبة اذا خرجت عن قشرها وفسق الرجل
يفسق فسقا وفسوقا اي فجر يقال فسق عن امر ربه اي خرج وفي القاموس الفسق الترك لامر الله والعصيان
والخروج عن طريق الحق انتهى وفسروا الفسق في قوله تعالى ففسق عن امر ربه بالخروج اي خرج عن طاعة ربه
قال شيخنا الطبرسي في مجمع البيان الفاسق الخارج من طاعة الله الى معصيته وفي الكشاف الفسوق الخروج
من الشيء والانسلاخ منه الى ان قال ثم استعمل في الخروج عن القصد والانسلاخ من الحق وفي كنز العرفان
والفسق لغة الخروج عن الشيء ومنه سميت الفارة فويسقة لخروجها من جحرها واصطلاحا الخروج عن طاعة الله
مع الايمان به لا يقال ان الطاعة كما يصدق على فعل الواجبات يصدق على المستحبات فالخروج عن الطاعة
كما يتحقق بترك الواجب يتحقق بترك المستحب لانا نقول ان ترك المستحب لما كان مما جوزه الشريعة لم يصدق عليه
انه خروج عن الطاعة لغة بخصوص المقام تخصيصا وهو ان الخروج كما يتحقق بارتكاب الكبيرة يتحقق بارتكاب
الصغيرة فاللازم مما ذكرتم تحقق الفسق اصطلاحا بمجرد ارتكاب الصغيرة مع انه ليس كذلك فلا بد من التقييد
بان يقال ان الفسق في الاصطلاح خروج عن الطاعة بفعل الكبيرة ولنعم ما صنع المحقق الاردبيلي
حيث قال الفسق الخروج عن الطاعة والحق ولعل المراد هنا ما يخرج به صاحبه عن العدالة فيكون المراد الكبيرة
انتهى كلامه رفع في مقام المقربين مقامه فبعد حمل الاصل على الاستصحاب لا يمكن ان يقال ان الاصل في المسلم
العدالة كما لا يمكن ان يقال ان الاصل فيه الفسق لما علم من ان مقتضى الاصل عدمهما فقد علم من ذلك تحقق
الواسطة بينهما في نفس الامر وهو من لا يكون ذا حالة نفسانية مانعة عن الاقدام بالمعصية ولا يكون خارجا
عن طاعة الله سبحانه بارتكاب الكبيرة فمقتضى الاصل الاول ان يقال انه وان كان مسلما لكنه في مبادي
التكليف واما بعد انقضاء مدة طويلة من التكليف فلان الخروج عن طاعة الله سبحانه في ذلك الوقت
كان منفيا بالاصل فيلزم العدالة اذ الاجتناب عن المعاصي في مدة طويلة وان لم يكن مستلزما
للملكة السالفة لكنه في مدة طويلة لا يكون منفكا عنها لكنه غير صحيح اما اولا فلان اصل المدعى عدم صحة
التمسك بان الاصل في المسلم العدالة فيما اذا كان المراد من الاصل الاستصحاب وما ذكر لا يصلح لان يكون
مصححا لذلك بعد دقة النظر حيث ... واما ثانيا فلان العلم بصدور الاجتناب عن المعاصي في مدة طويلة
انما كان منشأه خشية الله سبحانه يمكن ذلك موجبا للهيئة الراسخة المذكورة مطلقا كما لا يخفى على المتأمل
وغاية ما يلزم من اصالة العدم عدم الخروج عن الطاعة واما كونه لاجل خشية الله سبحانه فلا يمكن ان يكون
ذلك لاجل عدم التمكن منه او لاجل عدم ميل النفس اليه او لغيرهما وعلى مدعى الاختصاص الاثبات فلا يلزم انتفاء
الواسطة في نفس الامر بين العادل والفاسق ولو بعد مضي مدة طويلة من التكليف فلا يلزم من اصالة عدم الخروج
عن الطاعة العدالة فتامل واما ثالثا فلانا نفرض الكلام في الكافر الذي تشرف بشرف الاسلام

ابدا لعضاة مانع مدمن حسن تكليفه فانا نروي في حقه لهذا السلام انه فاسق مع انا لا نلتزم ان يصدق
في حقه انه عادل كما لا يخفى واما رابعا فلانا نقول بعد الاغماض عما ذكر وتسليم الاختصاص يمكن ذلك من
قبيل تعارض الاصل والظاهر لما علمت مما ابرزنا ومن ان الظاهر بل المظنون عدم تحقق الحالة المانعة
بل ثبوت الفسق ومقتضى الاصل على فرض التسليم عدم ثبوته وتحققها والظاهر عدم امكان العمل بالاصل
فيما نحن فيه اذ الظاهر من الادلة الدالة على اعتبار العدالة انما اعتبرت تحققها قطعا وبعد التنزل ظنا
واما مجرد الاحتمال مع الظن بانتفائها فلا ينصرف تلك الادلة اليها قطعا بل كذلك الامر في صورة الشك
فلا يمكن الحكم بالعدالة المعتبرة في الصورة المفروضة ولو بعد تسليم كون ما نحن فيه من مقتضى الاصالة فالتمسك
باصالة العدالة في مجهول الحال مما ليس في فساده شك وريب وستقف على مزيد تحقيق انشاء الله تعالى
لكنه يمكن ادعاء حصر الامر في نفس الامر بين العادل والفاسق فيما اذا اقتضى حسن التكليف مانع بان يوقعه
في وجوب الاجتناب عن المعاصي وذلك لا يتحقق الا بتحصيل الملكة المذكورة فتحصيلها واجب ثم نقول هذا
الشخص اما ان يكون ممن حصل الملكة اولا وعلى الاول يكون عادلا وعلى الثاني فاسقا اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه قد ترك ذلك الواجب فاما يكون كبيرة او صغيرة والامر في الاول ظاهر واما الثاني
فان الاصرار على الصغيرة كبيرة وعلى التقديرين يلزم فسقه فتامل فقد اتضح من جميع ما ذكر ان التمسك
بالاصل فيما نحن فيه ليس في محله ان قيل يمكن ان يكون المراد من الاصل هنا الظاهر اذ الغالب في المسلمين
من العلماء الاثنا عشرية كل من ولد على الفطرة تقبل شهادته وهو مع تكلفه انما فيه من عدم قبول
الشهادة من غير عادل لا يتم الا على القول بان يكون المراد من العدالة ما ذكر قلنا الجواب عنه من وجوه
احدها ان ذلك لا يمكن ان يكون محملا لكلام الخلاف اذ التمسك به انما وقع بعد ذكر الاخبار
عطفا حيث قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا ان الاصل في الاسلام العدالة والظاهر منه
من غير تامل انه امر مغاير للاخبار لانه شيء مستفاد منها كما لا يخفى والثاني ان ذلك انما يتم اذا
امكننا العمل بظواهر تلك الاخبار وستعرف خلافه والثالث من الوجوه المذكورة النصوص المروية
عن اهل بيت العصمة والطهارة عليهم الاف السلام والثناء والتحية منها ما روي في باب النوادر من
كتاب القضايا من الكافي وباب الزيادات في القضايا والاحكام من التهذيب عن علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن البينة اذا اقيمت
على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة اذا لم يعرفهم من غير مسألة قال فقال خمسة اشياء يجب على
الناس ان يأخذوا بها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والمواريث والشهادات فاذا كان
ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه وفي سنده مؤاخذة من وجوه احدها
ان فيه محمد بن عيسى عن يونس وقد حكى شيخنا الصدوق عن شيخه ابن الوليد انه لا يعتمد على حديث محمد بن
عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه وضعفه شيخ الطائفة وغيره والثاني من جهة الارسال
لكن الانصاف ان شيئا منهما غير صالح للقدح اما الاول فلما فصلناه في بحث القراءة في لزوم قراءة
السورة مع الحمد مضافا الى ان هذا الحديث مروي في الفقيه ايضا باسناده الى يونس وطريقه اليه

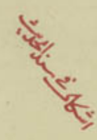
لم يذكره في المختصر لكنه يظهر من شيخ الطائفة في الفهرست ولكن فيه محمد بن عيسى حيث قال يونس بن عبد الرحمن
مولى ابن يقطين له كتب كثيرة اكثر من ثلاثين الى ان قال اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة عن محمد بن علي بن الحسين
عن محمد بن الحسن عن ابراهيم بن هاشم عن اسمعيل بن مرار وصالح بن السندي عن يونس ولك ان تقول انه
وان لم يكن فيه محمد بن عيسى لكن اسمعيل بن مرار ومن في طبقته مجهول الحال الا ان يقال ان الجهل فيهما على فرض
التسليم غير مضر اذ الظاهر ان الصدوق اخذ الحديث من كتاب يونس الذي ثبت عنده انه كتابه بنحو التواتر
غير مضر لكنه يتم على تقدير كون محمد بن عيسى في الطريق ايضا كما لا يخفى واما الثاني فلان يونس من اصحاب الاجماع
والطريق اليه صحيح كما عرفت فلا يضر ارساله ثم الحديث مروي في موضع اخر من التهذيب ايضا قبل الباب المذكور
بقليل لكن باسناده الى محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى الى اخر السند وهو مروي في الاستبصار ايضا
فالحديث مروي في الاصول الاربعة لكن بينها في المتن اختلاف ومنه في الفقيه وغيره وهو امران احدهما
في كلام السائل حيث ان السؤال في الفقيه هكذا سالته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي
بقول البينة اذا لم يعرفهم من غير مسألة والثاني في كلامه عليه السلام وهو في موضعين احدهما ان المعدود
من الامور الخمسة في الفقيه الانساب وفي غيره المواريث والثاني ان المذكور في الفقيه اذا كان ظاهره ظاهرا
ظاهرا مأمونا وفي غيره اذا كان ظاهره اي الشاهد ومنه في زيادات التهذيب والاستبصار وفي الكافي
والفقيه وموضع اخر من التهذيب فان المذكور في الاولين خمسة اشياء يجب على الناس ان يأخذوا بها
بظاهر الحكم وفي غيرها بظاهر الحكم والظاهر ان المراد بالحكم الحال ويمكن بتكلف ان يكون ان المراد خمسة
اشياء يجب على الناس ان يكتفوا في الحكم بثبوتها بالظاهر ولا افتقار الى تحصيل العلم والولايات
المراد بها تولية ولاية الحكم من قبل الامام اي يكتفي في ثبوتها بالظن والاستفاضة او المراد انه اذا ادعى
احد انه يتصدى للحكم بين الناس والقضاوي يكتفي بالظن في اصله حينئذ ولا افتقار الى البحث والفحص
لتحصيل العلم ويمكن ان يكون المراد ما هو اعم من ذلك بان يكون المراد ايضا جواز التعويل على تولية امور الايتام
والمجانين على ظاهر الحال ولا حاجة الى البحث عن حقائق الامور ويمكن على بعد ان يكون المراد ما هو اعم من ذلك
ايضا فيكون شاملا للتصرفات الصادرة من الاولياء كالاب والجد والوصي في اموال المولى عليهم باب
يحمل افعالهم على الصحة ولا حاجة الى الفحص ولعل المراد من كون المناكح مما يكتفى فيه بظاهر الحال انه اذا ادعت
امراة خلوها عن موانع التزويج يجوز الاعتماد بقولها في ذلك او انه اذا اصدر الاعتراف من الزوجة في الزوج
في نكاحها ولم يكن هناك من يثبت الوكالة والشهادة لكن الظاهر ثبوت الحال فيجوز الاعتماد بذلك الظاهر
في ذلك المقام او المراد انه اذا وجد ثم رجلا مع امراة وادعى انها زوجته ولم يكن هناك ما يدل على خلافه
ينبغي تصديقه بل يصدق في النكاح مما يكتفى فيه بالظاهر والمذكور في الكافي والتهذيب والاستبصار المناكح
كما ذكرنا وهو اولى مما في الفقيه من لفظ المناكح كما لا يخفى ويمكن ان يكون المراد ثبوت النكاح بالظاهر
الى الاستفاضة على ما هو المشهور من ثبوته بالاستفاضة ومعنى كون الذبائح مما يكتفى فيه بظاهر الحال
هو انه اذا رايناها من المسلمين من يتصدى التذكية ينبغي الحمل على الصحة ولا يفتقر الى البحث عن علمه بشرائطها
او وجدنا في سوق المسلمين لحما ونعلم انه من المذكى او غيره وعلى تقدير كونه من المذكى هل يكون جامعا

لشرائط المذكورة او انه محمول على الصحة وظاهر الحال لان الذبايح مما يكتفى فيه بالظاهر ولعل المراد من كون الجواز
ما يكتفى فيه بالظاهر هو استحقاق الوارث ما يخلف من المورث وان لم يعلم انه من ماله واحتمل انه من غيره
لعويله على الظاهر من كونه منه سواء كان المراد بالميراث الذى يكون الوارث حجة من المورث او من الارث
اما على الاول فظاهر اذ الميراث حق على ما عرفه شيخنا الشهيد الثانى عبارة عما يستحقه انسان بموت اخر
بنسب او سبب واما على الثانى فلانه ظاهر اذ هو حق على ما عرفه ايضا عبارة عن استحقاق انسان الاخر
ما ذكر قال شيخنا الشهيد الثانى ان الميراث مفعال من الارث وياؤه منقلبة عن واو او من الموروث
وهو على الاول استحقاق انسان بموت اخر بنسب او سبب شيئا بالاصالة وعلى الثانى ما يستحقه
انسان الاخر ويحتمل ان يكون المراد باعتبار النسب اى يكتفى فى ثبوت النسب فى مقام الميراث بما
ويؤيده ما فى الفقيه حيث ذكر بدل الميراث الانساب وهذا احتمال اخر وهو ان يكون المراد التنبيه على جواز
تصرف الوارث مال مورثه فيما اذا كان الظاهر مورثه بسماع مستفيض وعن جميع ما ذكرنا يمكن ان يجعل
الحديث مستند المشهور من ثبوت النسب والموت والولاية والنكاح بالاستفاضة وانه يكتفى فى الاستفاضة
بحصول الظن ويعتبر كونه متاخما للعلم ويندفع ما اورد عليهم من ان القول بحجية الاستفاضة فى المواد
المذكورة مستند الى بعض الاعتبارات العقلية فقط فتامل ثم اعلم ان شيخنا الصدوق
رواه فى باب الخمسة من الخصال ايضا عن محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد عن محمد بن الحسن بن احمد
بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن ابى جعفر المقرى باسناده رفعه الى ابى عبد الله
عليه السلام عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام خمسة اشياء يجب على القاضى الاخذ فيها
بظاهر الحكم الولاية والمناكح والمواريث والذبايح والشهادات اذا كان ظاهر الشهود مامونا جازت
شهادتهم ولا يسئل عن باطنهم بقى الكلام فى الجواب عن التمسك بهذا الحديث فى المقام فنقول ان
الجواب عنه ظاهر لانه عليه السلام جعل الشهادات مما يكتفى فيه بظاهر الحال ويظهر المراد منه بما فرع عليه من قوله
عليه السلام فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ومعلوم ان المراد جواز قبول الشهادة فى تلك
الحالة ومقتضى تعليقه على الشرط انتفاؤه عند انتفائه فاللازم منه عدم جواز قبول الشهادة عند عدم
كونه محل الامانة بحسب الظاهر وهو دليل ظاهر على عدم جواز قبول الشهادة من المجهول الحال ولو مع العلم
بالاسلام فكيف يتمسك به لجوازه ولعل الوجه فى التمسك به فى اثباته المجهول على ظاهر ما ورد فى السؤال
حيث قال ايحل للقاضى ان يقضى بقول البينة اذا لم يعرفهم من غير مسئلة مع عدم ردعه عليه السلام المنع
صريحا لكن الجواب عنه ظاهر لوضوح ان استفادة المنع كما يمكن من منطوق كلامه عليه السلام يمكن من مفهومه
ايضا مضافا الى ان قوله اذا لم يعرفهم من غير مسئلة غير مذكور فى الفقيه لكن الظاهر وجوده اذ المناسب
السؤال عن جنس الحكم مع كون البينة مجهولا واما مع معروفيتها فلا [illegible] الى السؤال مضافا
الى وجوده فى الكافى والتهذيب والاستبصار والحمل على المفصل اولى عند دوران الامر بينه و
بين الزيادة الاشتمالية مع وجوده فى الاصول الثلثة وعدم ذكره فى الواحد **ومنها** ما رواه فى
باب من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته من الفقيه وما رواه فى باب البينات من التهذيب

عن عبد الله بن المغيرة

عن عبد الله بن المغيرة قال قلت للرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبين قال كل من ولد على الفطرة
وعرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته وهو مروى فى موضع اخر منه عنه ايضا لكن من غير ذكر سؤال هكذا عن عبد الله
بن المغيرة عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته والسند
فى التهذيب وان كان ضعيفا لكنه فى الفقيه صحيح والجواب عنه هو ان التمسك به انما يتم فى اثبات المرام من صحيح
لو صح الحاق ذلك بسند من قبل الكلام فى معنى الحديث فنقول ان الفطرة وان كان معناها اللغة الخلقة لكن
الظاهر ان المراد فى امثال المقام الخلقة على النحو الذى يميل به الى دين الحق لقوله صلى الله عليه واله كل مولود يولد على الفطرة
الا ان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومعناه على ما ذكر ان كل مولود يولد على الخلقة على النحو الذى يميل به الى دين
الحق وقوله الا ان ابواه الى اخره دليل عليه اذا علمت ذلك فنقول ان حمل قوله عليه السلام فيما نحن فيه كل من ولد على
الفطرة الى اخره على ظاهره يوجب الحزازة فى صدر الحديث لما عرفت بل المناسب حمله على ان كل من عرف بالصلاح
فى نفسه جازت شهادته كما لا يخفى على المتامل فلا بد ان يكون معنى قوله عليه السلام كل من بقى على فطرته التى خلق
عليها وعرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته فعبر عليه السلام فى قبول الشهادة امرين بقاؤه على مقتضى خلقته
الاصلية بمجانبة من ذلك جميع الطرق الباطلة والموصوفية بالصلاح فى نفسه فيخرج مجهول الحال ولو مع القطع
بالاسلام فاشار عليه السلام بوجه بليغ الى عدم قبول الشهادة من الناصب ونحوه فمقتضى الحديث على ما ذكر عدم
جواز الاجتزاء بمجرد الاسلام فيما نحن فيه فكيف يتمسك به فى اثبات جواز الاجتزاء به **تنبيه** ومما
يشهد على ان المراد من الفطرة ما ذكر الصحيح المروى فى باب فطرة الخلق على التوحيد من كتاب الايمان والكفر من
اصول الكافى عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل فطرة الله التى فطر
الناس عليها ما تلك الفطرة قال هى الاسلام فطرهم الله حين اخذ ميثاقهم على التوحيد والصحيح المروى فى الكتاب
عن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل فطرة الله التى فطر الناس عليها قال فطرهم جميعا
على التوحيد ثم اعلم ان هذا الحديث رواه الثقة الجليل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى فى قرب الاسناد
بسند صحيح عنه ايضا وفى صدره ما يؤكد المرام لانه رواه عن احمد بن محمد عن البزنطى قال سألته عن رجل طلق
امرأته بعد ما غشيها بشهادة عدلين قال ليس هذا طلاقا قلت فكيف طلاق السنة قال يطلقها اذا طهرت
من حيضها قبل ان يغشيها بشهادة عدلين فان خالف ذلك رد الى كتاب الله عز وجل قلت فانه
طلق على طهر من غير جماع بشهادة رجل وامرأتين قال لا تجوز شهادة النساء فى الطلاق قلت فانه
اشهد رجلين ناصبين على الطلاق ايكون ذلك طلاقا فقال كل من ولد على الفطرة جازت شهادته
بعد ان يعرف منه صلاح فى نفسه فان اعتباره عليه السلام شهادة العدلين فى الاول والاثنين فى الاخيرة
يدل على ان قبول الشهادة متوقف على كونه معروفا بالصلاح ودليل على عدم الاكتفاء بظاهر الاسلام
ثم قوله عليه السلام فى هذا الحديث فى نفسه يحتمل ان يكون المراد منه فى الواقع اى يظهر ان صلاحه صلاحا
حقيقة لا لاجل الرياء والتزوير **ومنها** ما روى فى البابين المذكورين من الفقيه والتهذيب عن علاء
بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق
والسند فى التهذيب وان اشتمل على علاء من المجاهيل لكن طريق شيخنا الصدوق الى العلاء صحيح

على التحقيق اذ ليس فيه من يتأمل في شأنه على المشهور المقبول الا ابان بن عثمان حتى ان للعلامة فيه ثلاثة
اقوال تضعيفه وعدم قبول روايته وهو الذي حكاه عنه فخر المحققين حيث حكى عنه انه قال سألت والدي
عن ابان فقال الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ولا فسق اعظم من عدم الايمان وقبول
الرواية مع الحكم بفساد عقيدته وهو الذي ذكره في الخلاصة في ترجمته وتصحيح حديثه وهو الذي يظهر منه
في اواخر الخلاصة من حيث صحح طريق الصدوق الى الراوي المذكور وقد عرفت انه فيه وذكر المولى المحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد في مباحث ما يصح السجود عليه ان المصنف اي العلامة كثيرا ما يسمي الخبر الواقع
هو فيه بالصحيح انتهى وقد كتبنا في تحقيق حاله رسالة مبسوطة وابرزنا فيها صحة القول بالصحة فلم يبق في
السند الا الراوي فانه مجهول لكنه غير مضر لما عرفت من ان في السند ابان وهو من اصحاب الاجماع والسند
اليه صحيح فالحديث مثل الصحيح وجه الدلالة هو انه يظهر من قوله عليه السلام اذا كان لا يعرف بفسق هو ان الشرط
في قبول الشهادة عدم المعروفية بالفسق والمجهول الحال كذلك فيكون الاسلام مع عدم ظهور الفسق دليلا على
العدالة وهو المدعى **ومنها** ما رواه في باب اداب الحكم من كتاب القضايا من الكافي وباب ادب القضاء
من الفقيه وباب اداب الحكام من التهذيب عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال لشريح واعلم ان
المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه او معروفا بشهادة زور او ظنينا الحديث
فانه طويل اخذنا منه موضع الحاجة والسند في الكتب الثلثة وان اشتمل على ابي المقدام وسلمة بن كهيل
وهما ضعيفان بل حكم جماعة بانهما بتريان لكن السند في جميعها ينتهي الى الحسن بن محبوب بطريق صحيح وهو
من اصحاب الاجماع فلا يضر ضعف من بعده **ومنها** الصحيح المروي في باب النوادر من كتاب الشهادات
من الكافي وباب البينات من التهذيب عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل
محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة
الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا
وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وهو مروي في باب في موضعين من التهذيب
احدهما باسناده الى احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن حريز عنه عليه السلام والثاني باسناده
الى الحسن بن محبوب الى اخره **تنبيه** اعلم ان الموجود في الكافي وموضعين من التهذيب
اذا كانوا اربعة من المسلمين والظاهر كما ادكانت كما لا يخفى لانه وجد فيهما ليس يعرفون والظاهر السوا
فيه في الاول كالنقص في الثاني لكن الامر في امثال ذلك هين **ومنها** الصحيح المروي في باب ما يرد
من الشهود من شهادات الكافي وباب البينات من التهذيب عن عبد الله بن سنان قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام ما يرد من الشهود قال فقال الظنين والمتهم قال قلت فالفاسق والخائن قال ذلك
يدخل في الظنين **توضيح** الظنين فعيل بمعنى المفعول اي المتهم ولعل المراد به المتهم في دينه على
ما يظهر من الصدوق في معاني الاخبار او مطلقا كما يقتضيه قوله عليه السلام ذلك يدخل في الظنين
والمراد بالمتهم على هذا هو المتهم في تلك الواقعة وما ينبغي التنبيه عليه في المقام هو ان ثقة الاسلام
روى الحديث المذكور عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان



ورواه شيخ الطائفة باسناده الى علي بن ابراهيم الى اخر السند ثم قال بعد ذكر الحديث متصلا به
عنه عن عبد الله بن مسكان عن سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذي يرد من الشهود
فقال الظنين والخصم قال قلت فالفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين فيظهر من كلامهما ان
الضمير في عنه عائد الى علي بن ابراهيم وهو الذي فهمه المحدث الكاشاني فقال في الوافي حاكيا عنهما علي عن ابن
مسكان عن سليمان بن خالد الى اخره غفلة عن ملاحظة طبقات الرواة وهو غير صحيح لان عبد الله بن
مسكان من اصحاب مولانا الصادق والكاظم عليهما السلام ومات في ايام مولانا الكاظم عليه السلام على ما ذكره النجاشي
فكيف يروي علي بن ابراهيم الذي هو معاصر لثقة الاسلام عنه من غير واسطة مع ان اللازم منه ان يكون علي بن
ابراهيم معاصرا لسادات الكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري وصاحب الامر عليهم السلام وهو قطعي الفساد
وايضا ان ابراهيم بن هاشم الذي هو والد علي من اصحاب الرضا عليه السلام وذكر النجاشي في احاديث
الخبر انه ادرك ابا جعفر الجواد عليه السلام فكيف يمكن رواية ابنه عمن مات في ايام مولانا الكاظم عليه السلام وايضا
ان الظاهر من تتبع الاسانيد ان علي بن ابراهيم يروي عن ابن مسكان بثلث وسائط من ذلك ما في باب
النوادر من كتاب ديات الكافي حيث قال محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعلي بن ابراهيم عن ابيه
جميعا عن ابن محبوب عن علي بن الحسن بن رباط عن ابن مسكان عن ابي مخلد عن ابي عبد الله عليه السلام
فكيف يمكن روايته عنه من غير واسطة فاذا الاحتمال المذكور مما لا يكاد يحتمله المتتبع العارف بطبقات
الرجال في اسناده فلا بد من صرف كلامهما عن ظاهره بان يقال ان الضمير في قولهما عنه يعود الى يونس بن عبد الرحمن
المذكور في السند الاول الراوي عن عبد الله بن سنان الذي هو مع ابن مسكان في طبقة واحدة فيكون ما قبل ابن
مسكان مشتركا بين السندين فيكون الحديث الثاني ايضا صحيحا وهذا وان كان مخالفا للظاهر لا سيما
التهذيب كما لا يخفى فوجهه على العارف بطريقة الشيخ لكنه مما لا بعد فيه ولقائل ان يقول يمكن ارجاع الضمير في
كلامهما الى علي بن ابراهيم لا باعتبار كونه راويا عن عبد الله بن مسكان لما عرفت بل لكون السند هكذا
في كتب علي بن ابراهيم بان يكون المذكور في كتابه هكذا عبد الله بن مسكان عن سليمان بن خالد و
كل من ثقة الاسلام وشيخ الطائفة لما اخذ الحديث من كتابه حكاه بالسند المذكور فيه بزيادة علي
بن ابراهيم للتنبيه على كونه ماخوذا من كتابه فعلى هذا يكون الحديث مرسلا لسقوط الواسطة بين علي بن ابراهيم
وعبد الله بن مسكان ثم لا يخفى ان المذكور في الاول المتهم وفي الثاني الخصم ويمكن ان يكون المراد من
الخصم من يكون بينه وبين المشهود عليه عداوة دنيوية فعلى هذا يكون المتهم اعم منه فلا افتقار الى ضمه
اليه واما الجمع بينهما كما في الصحيح المروي في الباب المذكور من التهذيب عن ابي بصير وفي باب من يجب رد شهادته
من الفقيه عن الحلبي عن الصادق عليه السلام حيث سئل عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم والخصم
قال قلت فالفاسق والخائن قال هذا يدخل في الظنين فيكون من باب ذكر الخاص بعد العام **ومنها**
ما رواه شيخنا الصدوق في المجلس الثاني والعشرين من المجالس عن علقمة قال قال الصادق عليه السلام وقد قلت
له يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان
على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل

لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم لانهم
هم المعصومون دون ساير الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل
العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله داخل في
ذكره واخل في ولاية الشيطان ودلالته على المرام غير خفية ففي الحقيقة الذي يمكن ان يتمسك في اثبات
هذا المطلب هو رواية علاء بن سيابة وما ذكر بعدها لكن الجواب عنها بعنوان الاجمال هو ان دلالة
تلك النصوص انما هي بعنوان الاطلاق ومعلوم ان هذه الادلة المطلقة مشروطة بانتفاء المقيد وهو موجود
فيما نحن فيه وتفصيل الحال في ذلك يستدعي ان يقال ان الاستناد الى رواية علاء بن سيابة انما هو الى قوله عليه السلام
لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق اعم من ان يكون معروفا بالصلاح في نفسه اولا وقد عرفت ان صحيحة
بالحجزة والاعلان حين الشهادة متوقفة على البقاء على الفطرة الاصلية والمعروفية بالصلاح في نفسه
فلا بد من حمل قوله عليه السلام اذا كان لا يعرف بفسق على ما اذا كان معروفا بالصلاح في نفسه فلا يمكن التمسك
على ظاهره مضافا الى ما ستقف عليه في صحيحة حريز واما الاستناد الى قوله عليه السلام لشريح واعلم ان المسلمين
الى اخره فانما هو لكون المسلمين جميعا عدولا باللزوم وقد خصص بالاستثناء المذكور فيه ولم يستثن ما نحن فيه
ومنه يظهر اندراجه تحت المستثنى منه وجوابه بعد تسليم عدم اندراج ما نحن فيه تحت شيء من المستثنيات
المذكورة هو ان المخصص كما يكون متصلا يكون منفصلا والصحيح المذكور مخصص له بغير ما نحن فيه على
ما عرفت ومما ذكر يظهر الحال في صحيحة حريز المذكورة اذ الاستفادة منها انما هو لقوله عليه السلام اذا كان اربعة
من المسلمين الى اخره وقوله عليه السلام الا ان يكونوا معروفين بالفسق فنقول كما ان المعروف بشهادة الزور
والفسق مخرج منه بما ذكر فيه ينبغي اخراج مجهول الحال مضافا الى انه عليه السلام اعتبر في قبول الشهادة عدم المعروفية
بالفسق حيث قال عليه السلام الا ان يكونوا معروفين بالفسق والحكم بعدم المعروفية بالفسق لا يمكن الا بعد الاختبار
والمعاشرة وما قام مقامها كما ستقف على تحقيق الحال في ذلك في كلام شيخ الطائفة والمولى
المحقق الاردبيلي مع هذا لقائل ان يقول انه قد استثنى المعروف بالفسق فلا بد من العلم او الظن بعدم ذلك
وليس معلوم حصوله من دون العدالة بالصحيح الدال على ان قبول الشهادة متوقف على المعروفية بالصلاح
في نفسه وهكذا الحال في الصحاح الحاصرة لمن ترد شهادته بالظنين والمتهم والخصم فانا بعد تسليم عدم
اندراج ما نحن فيه تحت ما ذكر فيها نقول كما علم رد شهادة الاشخاص المذكورة مما ذكر علم رد شهادة المجهول
الحال بالصحيح المذكور ومن جميع ما ذكر تبين الحال في رواية الجالس اذ قوله عليه السلام كل من كان على فطرة
الاسلام جازت شهادته عام من ان يكون معروفا بالصلاح او لا فلا بد من تقييده بالاول لما ذكر ومنه
يظهر الحال في قوله عليه السلام فمن لم تره بعينك الى اخره مضافا الى ما فيها من الضعف في سندها صالح
بن عقبة وقد قال العلامة في الخلاصة انه كذاب غال لا يلتفت اليه على انه يمكن القدح فيها من وجه
اخر وهو ان ظاهره مخالف للاجماع اذ المستفاد من قوله عليه السلام لم تره بعينك يرتكب ذنبا الى
اخره بعد ملاحظة ما قبله لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب الى اخره هو انه اذا علمنا ان زيدا
مثلا يرتكب المعصية لكنا لم نره بعينها ولا شهد عليه شاهدان ينبغي قبول شهادته وهو قطعي البطلان

وفي بعض

وفي بعض النسخ المعترفين بدل المقترفين وهو لا يلائم قوله عليه السلام لم تقبل الا شهادة الانبياء اذ اعترافهم
عليهم السلام بالذنوب فوق اعتراف المعترفين الا ان يقال انه وان صدر منهم الاعتراف بالذنوب لكنا نعلم انه
غير محمول على ظاهره بخلاف اعتراف غيرهم ويتوجه عليه انه وان كان حقا لكنه غير ملائم لقوله عليه السلام لانهم
المعصومون دون ساير الخلق كما لا يخفى فهو حينئذ بلا اثبات لا الاقتراف ولا الاعتراف مضافا الى ان مقتضى اقرار
العقلاء على انفسهم جايز ان من اقر بشرب الخمر مثلا ينبغي ان يقبل منه والمرام حق به فالاولى ان يكون
الاقتراف لا الاعتراف ويمكن ان المراد في مقابل العصمة لوضوح ان انحصار العصمة في المعصومين يوجب
انتفائها في غيرهم وهو يستلزم اقتراف المعاصي لغيرهم ويؤيده قوله عليه السلام وان كان في نفسه مذنبا ويدفع
المحذور بان القطع انما هو في الجملة لا في تلك الحالة فالقطع بصدور المعصية مما يمكن اجتماعه مع القطع بالعدالة
فضلا عن الظن بها هذا انما هو نظرا الى ما يقتضيه سياق الحديث والا يمكن المنع بتحقق القطع بصدور المعصية
لكل احد فانه يتحقق في العدول من لا يحصل القطع في حقه وهو غير مناف لاختصاص العصمة في المعصومين
لجواز ان يكون ذلك بالقياس الى الامكان الوقوعي ومعه فان المعصومين هم الذين لا يمكن ان يقع منهم
ذنب بخلاف غيرهم والحاصل ان دلالة النصوص المذكورة انما هي بعنوان الاطلاق والعموم والصحيح المذكور
حاكم عليها فيمكن تقييدها مضافا الى قوله عليه السلام فيما سلف فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته
للقطع بانه لا يمكن ان يأتي في المجهول الحال انه مامون الظاهر ولو مع القطع باسلامه والى ما رواه في باب
ما يرد من الشهود من الكافي عن علاء بن سيابة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا تقبل شهادة سابق
الحاج انه قتل راحلته وافنى زاده واتعب نفسه واستخف بصلاته قلت فالمكاري والجمال والملاح قال
فقال لا بأس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء وجه الدلالة مع ظهورها هو ان تقييد القبول بما اذا
كانوا صلحاء يدل على العدم فيما اذا لم يكونوا كذلك ومعلوم ان مجهول الحال ولو مع القطع باسلامه لا يأتي انه صالح
هذا ثم انا بعد الاغماض عما ذكر وتسليم دلالة النصوص المذكورة نقول انها مما لا يمكن التعويل عليها لمخالفتها لما هو
المشهور بين الطائفة المحقة لو لم ندع المخالفة لاجماعهم على ما ستعرف وموافقتها لمذهب جماعة من العامة قال
شيخنا الشهيد الثاني في شرحه على الدراية بعد ذكره تعريف الحديث الصحيح باصطلاح العامة ما هذا
لفظه وبهذه الاعتبارات كثرت احاديثهم الصحيحة وقلت احاديثنا مضافا الى ما اكتفوا به في العدالة
من الاكتفاء بعدم ظهور الفسق والبناء على ظاهر حال المسلم الى اخر ما ذكره وقال المولى المجلسي في شرحه
على الفقيه عند شرح قوله عليه السلام في الحديث السالف واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض ما هذا
كلامه ويمكن حمله على التقية كما ذهب اليه معظم العامة انتهى مضافا الى مخالفتها للاعتبار العقلي على ما ستقف
عليه فهو بالاعراض عنها حقيق وبترك الالتفات اليه يليق ومما يمكن الاستدلال لهذا القول ايضا
ما روي عن طرقهم عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه واله فقال رأيت الهلال فقال
اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا وجه
الدلالة ظاهر لكن الجواب عنه اظهر لضعف السند ومعارضته بالنصوص المستفيضة المعتبرة عن ائمتنا
عليهم السلام باعتبار العدلين في رؤية الهلال مضافا الى بعض الوجوه المذكورة في مقام الجواب عن الخبر [illegible]

ومن جميع ما ذكرنا تبين ان ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني حشره الله تعالى مع ساداته الاعالي والاداني
في المسالك حيث قال بعد ان اورد اكثر الاخبار السالفة ما هذا لفظه وبالجملة فهذا القول وان كان واضح
دليلا واكثر رواية وحال السلف تشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن
الكبيرة وللقاضي المنفذ من بعيد اليها لكن المشهور الان بل المذهب خلافه في غاية الضعف وستقف
على ما يزيدك في ضعفه انشاء الله تعالى والوجه الثاني من الوجه المذكور في كلام الخلاف الاجماع فان
الاجماع المدعى من العلامة دل حجيته وجوازه ظاهر فان حجية الاجماع المنقول انما يكون عند استفادة القطع
منه وهنا ليس كذلك لوهنه بمصير جل الاصحاب لو لم ندع كلهم الى خلافه كما ستقف عليه ومنهم هو في
جملة من كتبه التي منها الخلاف الذي ادعى الاجماع فيه حيث قال بعد ان ذكر ما حكيناه عنه بفاصلة
قليلة ما هذا لفظه اذا حضر الغرباء في بلد عند حاكم فشهد عنده اثنان فان عرفا بعدالة حكم وان عرف
الفسق توقف وان لم يعرف ولا فسقا بحث عنهما سواء كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل او ظاهر
الصدق وبه قال الشافعي وقال مالك ان كان المنظر الحسن يتوسم فيهما العدالة حكم بشهادتهما دليلنا
قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء وهذان ما رضي بهما انتهى وقوله
العدالة في قوله فان عرفا بعدالة على الاسلام في غاية البعد سيما بعد المقابلة بقوله وان عرف الفسق
وخصوصا بعد الالتفات الى قوله سواء كان لهما السيماء الحسنة الى آخره وقوله وبه قال الشافعي لانه
جعل قول الشافعي في عبارة السالفة في مقابلة القول بالاجتزاء بظاهر الاسلام فلاحظ العبارة بتمامها
حتى يظهر لك حقيقة الحال في البين مضافا الى تمسكه بالآية المذكورة وقوله وهذان ما رضي بهما
والحاصل انه من لاحظ القرائن المذكورة ربما يحصل القطع بان مراده البحث عن مجهول الحال ولو كان
مسلما فهو عدول عما اختاره اولا بل ظاهره دعوى اجماع الشيعة على خلافه فلا يمكن التعويل على كلامه
الذي ادعاه اولا مع مصيره الى خلافه واتيانه بلفظة عندنا الظاهرة في الاجماع ومما يدل على ذلك
ايضا ما ذكره في كتاب الشهادات منه حيث قال العبد اذا كان مسلما بالغا عدلا قبلت شهادته على كل احد
من الاحرار والعبيد الا على مولاه لوضوح ان ذكر العدل بعد الاسلام دليل على مغايرته وحمل الاول
على الخالي عن الفسق والثاني عليه مع عدم ظهور الفسق مما لا يكاد يحتمل واما نسبة الحلي اليه في المبسوط
كما صدر من العلامة السيد المجلسي كما حكينا عنه عند تحرير الاقوال تبعا للمسالك فغير مطابقة
للواقع بل مناف لما هو الموجود في اول كلامه من غير استقصاء النظر فيه فانا اوردنا عبارته بالتمام
لتطلع على حقيقة الحال فنقول قال في المبسوط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال
متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدالة في
الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي
تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة وثياب
النساء وما اشبه ذلك وفي الاحكام ان يكون بالغا عاقلا عندنا فمن كان عدلا في جميع ذلك قبلت
شهادته ومن لم يكن عدلا لم تقبل فان ارتكب شيئا من الكبائر وهي الشرك بالله والقتل والزنا

واللواط

واللواط والغصب والسرقة وشرب الخمر والقذف وما اشبه ذلك فاذا فعل واحدا من هذه الاشياء
سقطت شهادته واما ان كان مجتنبا للكبائر ومواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله فان كان
الاغلب من حاله مجانبة المعاصي وكان يواقع ذلك نادرا قبلت شهادته وان كان الاغلب مواقعته
للمعاصي واجتنابه لذلك نادرا لم تقبل شهادته الى آخر ما تقدم نقله عنه ولعل الداعي للنسبة ملاحظة
قوله ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق فقط والا فان كلامه صريح في خلافه فان
هذا القول الاكتفاء في الحكم بالعدالة في مسلم المجهول الحال باسلامه واعتبار المروة على التفسير المذكور في كلامه
صريح في خلافه اذ بناء عليه لا يمكن الحكم بالعدالة الا بعد ظهور كونه مجتنبا عن منافيات المروة
كالاكل في الطريق وغيره ونحن نقطع بعدم امكان الحكم بذلك في مطلق المجهول الحال كما لا يخفى وايضا ان قوله
لا يعرف منه شيء صيغة للمجهول والفرق ظاهر بينه وبين ما اذا كان مبنيا للفاعل اذ الظاهر حينئذ ان يكون الضمير
عائدا الى الحاكم مثلا فيصدق فيما اذا لم يعلم الحاكم منه شيئا من اسباب الفسق بخلافه على المفعول اذ الظاهر منه
ان لا يكون معروفا بصدور شيء من اسباب الفسق ولا يكفي في صدقه عدم علم الحاكم مثلا بصدور ذلك بل
الظاهر انه غير صادق الا بعد الاختبار والحاصل ان عدم علم الحاكم بصدور شيء من اسباب الفسق في المجهول
الحال وان كان يكفي في الحكم بانه لا يعرف منه شيئا منها لكنه غير كاف في الحكم بانه لا يعرف منه شيء منها
كما لا يخفى على المتامل ومما يشير في كلام المبسوط هو الثاني لا الاول ويؤيده قوله واما ان كان مجتنبا للكبائر
ومواقعا للصغائر الى آخره فان المستفاد منه ان المناط هو العلم بالاجتناب عن المعاصي او الظن به
والمناسب للقول المذكور عدم العلم بالارتكاب لا العلم بالاجتناب كما لا يخفى على اولي الالباب فنسبة الحلي
الى المبسوط غير مقرونة بالصواب مضافا الى انه قال في موضع آخر من المبسوط بعد فرض شهادة الشاهدين عند
الحاكم ما هذا لفظه ان عرف عدالتهما حكم بشهادتهما وان عرفهما فاسقين ظاهرا او باطنا لم يحكم وان لم يعرفهما
بل جهل حالهما والجهل على ضربين احدهما لا يعرفهما اصلا والثاني ان يعرف اسلامهما دون عدالتهما لم يحكم بشهادتهما
حتى يبحث عن عدالتهما سواء كان ذلك في حد او قصاص او غير ذلك من الحقوق وبه قال قوم ان كان في
قصاص او حد وان كان غير ذلك كالاموال والنكاح والطلاق والنسب حكم بشهادتهما بظاهر الحال
وان لم يبحث عن عدالتهما بعد ان يعرف اسلامهما بل اذا عرفنا اسلامهما حكم الا ان يطعن المحكوم عليه فيهما
وعندنا لا يحكم حتى يبحث عن حال الشهود فاذا عرفت العدالة حكم واذا حكم بشهادتهما بظاهر العدالة ثم
فلو ثبت انهما كانا فاسقين حين الحكم بشهادتهما لم ينقض الحكم والاول احوط عندنا والثاني يدل عليه روايتنا
انتهى كلامه رفع مقامه وهو صريح في عدم الحكم في المسلم المجهول الحال ولا ينافيه قوله والاول احوط لوجود
امكان كون المقصود مطابقا للاحتياط ايضا فالحكم بالاحوطية مما لا يصلح ان يجعل قرينة للعدول
عما صرح به في الاول ولقد اصاب جعله من احله الله تعالى محل الكرامة في المختلف حيث نقل اولا العبارة
الاولى من شيخنا المفيد المصرحة في لزوم الفحص في مجهول الحال ثم اورد عبارة الخلاف السالفة الدالة على
عدم وجوب الفحص فيه ثم اورد العبارة المذكورة من المبسوط فقال ما هذا لفظه وهو يعطي ترجيح ما قاله
المفيد انتهى كلامه رفع مقامه ومما يؤيد ذلك ما ذكره في مباحث القضاء من المبسوط حيث قال ولا يجوز

ان ياتم بمن يرافضه في الاعتقاد اذا لم يكن عدلا مرضيا انتهى لوضوح انه لا يصدق في المسلم المجهول الحال
انه عدل مرضي كما لا يخفى واما نسبة الظهور الى الاستبصار فانما ايضا بمعزل عن الاعتبار فانه قال اولا
باب العدالة المعتبرة في الشهادة ثم اورد حديث ابن ابي يعفور بتمامه وهو يدل على ان مضمونه مختاره
في العدالة ولذلك اكتفى بنقل جملة من مضمونه في النهاية في مقام بيان العدل والعدالة وسياتي ان هذا الحق
لهذا القول الذي لا يعتريه شك ولا شبهة والدليل على ان مضمون الحديث مختاره مضافا الى ما ذكرناه
مرسلة يونس السالفة معارضة له وغيره بقوله فاما ما رواه علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن
بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن البينة اذا اقيمت على الحق الى اخر الحديث فلا ينافي الخبر
الاول من وجهين احدهما انه لا يجب على الحاكم التفتيش عن بواطن الناس وانما يجوز له ان يقبل شهادتهم
اذا كانوا على ظاهر الاسلام والامانة وان لا يعرفهم بما يقدح فيهم ويوجب تفسيقهم الى اخر ما ذكره فالمستفاد
منه ان المعتبر في ثبوت الشهادة امور ثلثة احدها كون الشاهد على ظاهر الاسلام والثاني ان لا يعرف
فيه شيئا من موجبات الفسق والثالث كونه امينا والاول والثاني وان اقتضيا القبول من المسلم المجهول
الحال لكن الثالث ينفيه لوضوح عدم صدق الامانة في حقه ثم قال والوجه الثاني ان يكون المقصود بالصفات
المذكورة في الخبر الاول الاخبار عن كونها قادحة في الشهادة وان لم يلزم التفتيش عنها والمسئلة و
البحث عن حصولها وانتفائها ويكون الحاكم في ذكرها انه ينبغي قبول شهادة من كان ظاهره الاسلام
ولا يعرف فيه شيء من هذه الاشياء فانه متى عرف فيه احد هذه الاوصاف المذكورة فانه يقدح
ذلك في شهادته ويمنع من قبولها ثم استشهد لهذا الوجه بصحيحة حريز السالفة وهو ايضا غير ظاهر
في ذلك ويظهر وجهه مما بيناه في عبارة المبسوط مضافا الى انا نقول لا يخفى على من اطلع على عادة
الشيخ في الوجوه التي يتمسك بها في رفع المنافاة بين النصوص المتعارضة انه يكتفي في ذلك
بادنى المناسبة وربما يذكر ما لا يحتمل ان يكون من مقاصد الكلام بل وعلى ظهوره في الفتوى بجواز ذلك
لاسيما في مثل المقام فنسبة القول المذكور الى شيخ الطائفة في غير الخلاف غير مقرونة بالصواب واما كلامه
فيه فقد فصلنا المقال في ذلك فليلاحظ وهنا نقول انه على فرض دلالته عليه قد عرفت رجوعه عنه في
موضع اخر بكلام ظاهر في اجماع الشيعة عليه واما شيخنا المفيد فانه وان حكى عنه هذا القول في كتاب
الاشراف لكنا نقول هذا الكتاب لم يكن عندي حتى تتبين حقيقة الحال فيمكن ان يكون الحال كالمبسوط واما
كلامه في المقنعة فهو صريح في خلافه حيث قال العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله عز وجل
وعدم صدقه على المجهول الحال مما لا يدانيه شك وارتياب وقال ايضا بعد ذلك ايضا اذا شهد عند الحاكم
من لا يخبر حاله ولم يتقدم معرفته به وكان الشاهد على ظاهر العدالة كتب شهادته ثم ختم عليها
ولم ينفذ الحكم بها ليستثبت امره ويتعرف احواله من جيرانه ومعامليه فان عرف له ما يوجب جرحه
او التوقف في شهادته لم يمض الحكم بها وان لم يعرف شيئا ينافي عدالته وايجاب الحكم بها انفذ الحكم
ولم يتوقف انتهى وهو صريح في البحث عن كون ظاهر العدالة فضلا عن مجهول الحال وقد
عرفت العدول في كلامه واما ابن الجنيد فانه وان حكى عنه انه قال كل المسلمين على العدالة الى ان

وكذا ما ذكره في كتاب القضاء حيث قال ان الناظر المرتاب في بلد عند الحاكم يشهد عنده اثنان فان عرف العدالة حكم وان عرف الفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث سواء كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل ظاهر الصدق او لم يكن هذا عنده وقد تقدم نظيره منه في الخلاف
م م

بظهر خلافه

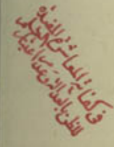
بظهر خلافه ومقتضاه الحكم بشهادة المجهول الحال لكن قد حكى في المختلف وغيره عنه ما ينادي بخلافه
على خلافه من انه قال اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب
في شهادته ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام
الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم او عمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل
والدخول في جملتهم ولا بالحرص على اهل الدنيا ولا بساقط المروة بريئا من اهواء اهل البدع التي توجب
على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم انتهى ولا شبهة في عدم صدقه على
مجهول الحال وان علم اسلامه بل وان حسن ظاهره في الجملة ايضا كما لا يخفى واما العلامة فانه وان
في موضع من المختلف ما تقدم نقله عنه لكن كلامه في ساير كتبه صريح في خلافه واما العلامة المجلسي
فانه وان صار في موضع من البحار الى هذا القول مع اضطراب في كلامه لكنه فيما بعد بقليل عدل عنه وما نبهنا
عليه هنا وفي مقام عزم الاقوال تبين ان ما صدر من المولى التقي المجلسي في شرحه على الفقيه في شرح قوله
عليه السلام ان المسلمين عدول بعضهم على بعض حيث قال اي الاصل في المسلم بحيث المؤمن او الاعم العدالة كما
ذهب اليه القدماء فغير مطابق للواقع قطعا وهو غريب من مثله ولعل الداعي له التحريف الدعوي مع مخالفتها
للواقع ملاحظة دعوى الاجماع في الخلاف لكنك قد عرفت الحال في ذلك بل نقول انك بعد احاطتك
بما نبهنا عليه الى هنا تعلم ان دعوى اتفاق علماء الشيعة على خلاف هذا القول اولى من نسبة بعضها
الى ان هذا القول من البعد الذي يكاد يقطع العقل بفساده اذ الشريعة المحكمة المتقنة التي منعت من اجراء الحد
على من اقر على نفسه بالزنا مرة ومرتين بل ثلث مرات كيف يحكم بقتل النفوس واحراقهم وقطع ايديهم وجلدهم
وجلدهم واخذ اموالهم وحرمة مناكحهم وكفرهم وغيرها بمجرد شهادة من يجهل حاله من دون اختيار معرفة
لشاهد بالمطلق عدم مبالاة اغلب الناس من الكذب والبهتان والغرض والعدوان فمقتضى الانصاف
ان هذا القول قطعي الفساد بين البطلان على ان الكلام فيما ذكره شيخ الطائفة في ذيل عبارته السابقة حيث قال
نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي صلى الله عليه واله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء
احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع اهل الامصار على تركه فيقول انه محض ادعاء كما
في ابطاله ما روي عن مولانا الحسن العسكري عليه السلام في تفسيره عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال كان
رسول الله صلى الله عليه واله اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان اقام بينة يرضاها ويعرفها
انفذ الحكم على المدعى عليه وان لم يكن له بينة حلف المدعى عليه بالله ما لهذا قبله ذلك الذي ادعاه و
لا شيء منه فاذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود اين قبائلكما فيصفان اين سوقكما فيصفان
اين منزلكما فيصفان ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ثم يامر فيكتب اسام المدعي والمدعى عليه والشهود و
ما شهدوا به ثم يدفع ذلك الى رجل من اصحابه الخيار ثم مثل ذلك الى رجل اخر من خيار اصحابه ثم يقول
ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الاخر الى قبائلهما واسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه فيسال
عنهما فيذهبان ويسالان فان اتوا خيرا وذكروا فضلا رجعا الى رسول الله صلى الله عليه واله
اخبراه احضر القوم الذين اثنوا عليهما واحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا فلان بن فلان

وهذا فلان بن فلان اتعرفونهما فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا جاءني عنكم فيما بيننا بجميل وذكر صالح
انكما قد زكيتموهما فان قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه فان رجعا بخبر سيء وثناء قبيح دعا بهم فيقول
اتعرفون فلانا وفلانا فيقولون نعم فيقول اقعدوا حتى يحضرا فيقعدون فيحضرهما فيقول للقوم اهما هما
فيقولون نعم فاذا ثبت ذلك عنده لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن يدعو الخصم
الى الصلح فلا يزال بهم حتى يصطلحوا لئلا يفتضح الشهود ويستر عليهم وكان رؤوفا رحيما عطوفا على
امته فان كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار اقبل على المدعى
عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا علي انفذ شهادتهما وان جرحهما
وطعن عليهما اصلح بين الخصم وخصمه او احلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما وهو صريح الدلالة
على فساد ما ادعاه شيخ الطائفة صريح في عدم جواز التعويل على شهادة المجهول الحال وبطلان القول
بان العدالة يكتفى فيها بمحض الاسلام ولقد عثرت بعد مدة من انقضاء زمان الكتابة على كلام من
المولى المحقق الاردبيلي حشره الله مع اجداده الطاهرين في الجواب عن هذا الاستدلال الجلي الجاذب لهذا
المقام لكونه حريا بان يكتب بالنور على صفحات الحور حيث قال قدس الله تعالى روحه والاستدلال بالاجماع
وعمل الصحابة والتابعين فانهم ما كانوا يفحصون عن الشهود بل يكتفون بالاسلام لا يظهر من الخلاف اضعف
فان ذلك في مثل هذه بعيد حتى لم يظهر القول بذلك مطلقا من المخالفين ايضا بل نقل عن ابي حنيفة فقط
في غير الحد ولا مطلقا ومن جميع ما ذكر تبين فساد القول بان الاصل في المسلم العدالة ولو كان
المراد منه الظاهر كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية ثم نقول ان القائل بالاكتفاء في الحكم بالعدالة بمجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق اما يقول بان العدالة عبارة عن الملكة المذكورة اولا وعلى الاول يتوجه عليه ان الحكم
بالعدالة يتوقف على العلم بتحقق الملكة او الظن بها وانت تعلم ان دعوى الظن بانتفاء الملكة المذكورة
في المسلم المجهول الحال او الظن بحفظها وهو مع ظهوره يظهر وجهه مما اسلفناه فكيف يمكن ان يجعل
مجرد الاسلام دليلا عليها وعلى الثاني نقول ينبغي للقائل به ان يبين ماهية العدالة حتى تتبين حقيقة الحال
هذا كله في مستند القول الاول واما الثاني فستقف عليه واما الثالث فنقول اما الاخبار
والمعاشرة فهو مما ليس عليه غبار لظهور انه لا يتحقق بهما العدالة وكونها عبارة عن الحالة النفسانية المانعة
عن ارتكاب المعصية لا يمكن الحكم باطلاق لفظ العادل على شخص الا بعد تبين قيام تلك الحالة فيه وهو
لا يتم الا باختباره او هو من طرقه لتوضيح الحال في ابراز المرام بحيث لا يحوم حوله شك ولا ريب لا بد
ان يتبين ان الدال الاخبار كل ما دل على اعتبار العدالة في اي موضع ثبت اعتبارها فيه كقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وصحيحة عبد الرحمن الحجاج عن ابي جعفر عليه السلام عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه
قال لا باس بشهادة مملوك اذا كان عدلا وصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا تقبل
في الهلال الا رجلان عدلان وصحيحة الاخرى عنه عليه السلام انه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا يجوز شهادة
النساء في الهلال ولا يجوز الا شهادة رجلين عدلين وصحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابي محمد
عليه السلام هل تقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل فوقع عليه السلام اذا شهد معه آخر عدل

في مستند الاول باعتبار الاختلاف معرفة العدالة

فعلى

فعلى المدعي يمين وما رواه عمر بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله
عن الشاهد فقال اذا جاء رجلان عدلان ممن يشهد عليه فقد حل دمه هذا في مقام الشهادة واما في مقام
الامامة فلما رواه شيخ الطائفة في باب الاذان والاقامة من زيادات التهذيب عن يونس الشيباني عن ابي عبد
الله عليه السلام انه قال اذا دخلت من باب المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلاة اجزأك
ذلك الحديث والحديث المروي في باب الرجل يصلي وحده من الكافي عن سماعة قال سألته عن رجل كان
يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة فقال ان كان اماما عدلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما
تطوعا وليدخل مع الامام في صلاته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته وما رواه في باب احكام
الجماعة من التهذيب عن مولانا الصادق عليه السلام انه سئل عن القراءة خلف الامام فقال اذا كنت خلف امام
تولاه وتثق به فانه يجزيك قراءته الى ان قال الراوي فقلت له فان لم اكن اثق به فاصلي خلفه فاقرأ قال لا
صل قبله او بعده وما رواه في باب فضل المساجد والصلاة فيها وفضل الجماعة من زيادات كتاب الصلاة
من التهذيب عن ابي علي بن راشد قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان مواليك قد اختلفوا فاصلي خلفهم
جميعا فقال لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وجه الدلالة هو انا نقول ان المستفاد مما ذكر
وغيره توقف قبول الشهادة ومثلها على كون الشاهد عادلا ونحن قد حققنا فيما سلف ان العدالة عبارة
عن الحالة النفسانية التي توجب الاجتناب عن المعصية فالحكم بعدالة شخص متوقف على اعتقاد ثبوت تلك
الحالة فيه كسائر المشتقات فان اطلاقها على الذوات انما يكون عند اعتقاد ثبوت المبادي لها ومعلوم
ان ذلك متوقف على المعاشرة لذلك الشخص وثبوت تلك الحالة او ما قام مقامها وهكذا الحال في الاقتداء فان مقتضى
قوله عليه السلام وانت مع امام عادل وغيره ان جواز الاقتداء انما هو عند اعتقاد عدالة الامام وهكذا الحال في قوله
عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته فان مقتضاه عدم جواز الاقتداء الا بعد الوثوق بدين الامام
وامانته ومعلوم ان ذلك يتوقف على المعاشرة حتى يتبين انه كذلك والانصاف ان ظهور الامر فيما ذكر
فيما نبهنا عليه يغني عن اقامة البرهان فاعتبار المعاشرة في معرفة العدالة مما يشهد عليه العيان ويحكم بصحته
الوجدان ومما اوردناه في المقام تبين لك ان ما ذكره العلامة المجلسي نور الله روضته حيث قال ثم
اعلم ان اكثر الاخبار الواردة في اشتراط العدالة انما هي في الشهادة ولم يرد هذا اللفظ في باب الجماعة
فهو مما لا ينبغي صدوره عن مثله وكيف كان فالظاهر ان اعتبار المعاشرة في معرفة العدالة في الجملة مما لا ينبغي
عنه شبهة وريب لكن بقي الكلام هنا في مطلبين ينبغي التنبيه عليهما **احدهما** في تحديد المعاشرة **والثاني**
في التنبيه على ما يدل على الاجتزاء في الحكم بالعدالة بشهادة العدلين او الشياع بين الناس وان صلاة عدلين

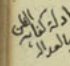


خلف احد هل يكون من ذلك اولا وتنقيح ما هناك **الاول** في تحديد المعاشرة وانه هل المعتبر منها ما افاد
العلم بتحقق تلك الحالة اولا بل يكتفى فيها بما افاد الظن بثبوتها فنقول ان مقتضى الاصل وان كان الاول بناء
على ان الاصل عدم جواز التعويل على شخص بعد اخر في مقام الحكم وعدم جواز الاقتداء والاجتزاء بفعل الغير
الا اذا قطع بالجواز وهو ما اذا قطع بتحقق الشرط وهو الظاهر من الاية والاخبار المذكورة وغيرها الوضح
ان الظاهر من لفظ العادل كغيره من المشتقات كالضارب والاكل والكاتب الذات التي علم اتصافها

بالمبدأ وحصول هذا العلم متفاوت وقد يكتفى فيه بمشاهدة اتصاف الذات بالمبدأ باحدى الحواس الظاهرة كما في
القرب بالبصر والصوت بالسمع والنعومة والخشونة باللمس والحلاوة مثلا بالذوق والرائحة بالشم وقد لا يكون
كذلك كما في غيره فان العلم باتصاف الذات بتلك الحالة وان كانت بمشاهدة الآثار لكن يحتاج الى اختبار
في مدة طويلة والحاصل ان مقتضى الاصل والوضع اللغوي وان كان الاول لكن الظاهر هو الثاني وهو المصرح
به في كثير من العبارات قال شيخنا الطبرسي في مجمع البيان اشارة الى هذا فقط ممن ترضون من الشهداء
ما هذا لفظه وهذا يدل على ان العدالة شرط في الشهود ويدل ايضا على انا لم نتعبد بشهادة مرضيين على الاطلاق
لقوله تعالى ممن ترضون ولم يقل من هو مرضى ولا طريق لنا الى معرفة من هو مرضى عند الله تعالى وانما
تعبدنا بشهادة من هو مرضى عندنا في الظاهر وهو من نرضى دينه وامانته ونعرفه بالستر والصلاح وفي
المختلف بعد الحكم بان المشهور بين الاصحاب ان من صلى خلف امام ثم تبين انه كان كافرا او فاسقا لا اعادة
عليه في الوقت ولا خارجه ونقله القول بوجوب الاعادة الى ابن الجنيد والسيد المرتضى ما هذا لفظه لنا انها
صلاة مأمور بها فيخرج عن العهدة اما الصغرى فظاهرة لانه مأمور بالصلاة خلف من ظن
عدالته اذ علم العدالة في نفس الامر غير ممكن الى ان قال احتج السيد المرتضى بانها صلاة قد تبين فسادها لفوات
شرطها وهو عدالة الامام فيجب الاعادة الى ان قال والجواب لا نسلم فوات الشرط ولا ان شرط الامام العدالة
بل ظنها وهو المصرح به في كلامه في المرتضى والذكرى وان اوردناه في جملة من العبارات الدالة على الاجتزاء
بحسن الظاهر وفي القواعد يجب على الحاكم الاستزكاء مع الشك بالعدالة ومقتضى تعليق الوجوب على الشك
في العدالة انتفاؤه في صورة الظن وهو المصرح به في التحرير حيث قال ليس للشاهد ان يشهد بالجرح الا
بعد المشاهدة بسبب الفسق وان يشيع ذلك بين الناس شياعا موجبا للعلم ولا يكفي الظن في ذلك وان
كثر المخبرون اما العدالة فيكفي فيها غلبة الظن بانتفاء اسباب الجرح المستند الى كثرة الصحبة وكثرة الملازمة
والمعاملة وقال في الذكرى بعد الحكم باشتراط العدالة في نائب الجمعة ودعوى الاجماع باشتراطها في
امام الجماعة المطلقة ما هذا كلامه ولو بان اشتراط الايمان والاسلام فلو ظن ايمانه او اسلامه
فظهر خلافه صحت الصلاة لانه متعبد بظنه انتهى والمعروف بينهم وان كان كفاية الظن بالاسلام ولا
لكن مقتضى كفاية الظن بالعدالة من وجهين احدهما بالفحوى المقتضية لكفاية الظن بما يدل على كفايته
بالعدالة بطريق اولى كما لا يخفى والثاني من العموم المستفاد من قوله لانه متعبد بظنه ويؤيد ما ذكره بعض
حيث قال لو شك في اسلام الامام او في عدالته لم تصح خلفه اذ تعليق عدم الصحة بصورة الشك بالعدالة
يقتضي الصحة في صورة الظن بها كما لا يخفى مضافا الى انه في شرح مباحث الجماعة بعد الحكم باشتراطها بالعدالة
ودعوى الاجماع عليه ما هذا لفظه والمعتبر في العدالة واشتراطها في نفس الامر فلو تبين كفر الامام او فسقه
بعد الصلاة فلا اعادة ولو كان في اثنائها نوى الانفراد واتم الصلاة وقال المحقق الثاني في حاشيته
على الكتاب بعد ان عنون عبارة المتن الدالة على عدم اعادة الصلاة فيما اذا تبين كفر الامام او فسقه بعد
ما هذا لفظه هذا اذا كان قد اجتهد في معرفة عدالته قبل الصلاة وغلب على ظنه عدالته بالطريق المعتبر
وهو المعاشرة الباطنة او شهادة عدلين او الشياع ونحو ذلك ثم تبين الخلاف اما اذا قصر فان صلاته

باطلة

باطلة على كل حال وقال في حاشيته على الارشاد بعد ان عنون ذلك هذا اذا اجتهد قبل الشروع في الصلاة
وظنه اهل العدالة ثم تبين الخلاف وفي المسالك قد تقدم ان المعتبر في التعديل الخبرة الباطنة المرجحة لغلبة
الظن بالعدالة وذكره ايضا في موضع آخر وحيث يفتقر الى الخبرة ينبغي البحث عنها سرا من جيران يعلم الشاهد
المزكي لحكم بايمن التهمة بالحياء المذكور في الجرح او اشتمالها الشاهد له بتحسين حاله عند علمه حتى
افاده الظن بعدالته وقال في روض الجنان ولو علم المأموم فسق الامام او كفره او حدثه بعد الصلاة لم يعد صلاته
في الوقت ولا في خارجه على المشهور لامتثاله المأمور به وهو الصلاة خلف من يظنه عدلا اذ علم العدالة في
نفس الامر غير ممكن وامتثال الامر يقتضي الاجزاء الى ان قال وذهب المرتضى الى وجوب الاعادة محتجا
بانها صلاة قد تبين فسادها لفوات شرطها وهو عدالة الامام فيجب الاعادة وبانها صلاة منهي عنها للاخبار
الواردة بالنهي عن الصلاة خلف الكافر والفاسق والنهي في العبادة مفسد قال قد عرفت جوابه اذ ليس الشرط
العلم بالعدالة بل ظنها وهو حاصل والنهي مختص بالعالم والا لزم تكليف ما لا يطاق وقال المحقق الاردبيلي
الحكم بقبول الشهادة من العلم الشرعي برفع المانع به بعد ذلك لم يحصل الا بالعلم او الظن الشرعي بالعدالة
وفي كنز العرفان ولم يقل من المرضيين من الشهداء اشارة الى الاكتفاء بظاهر العدالة وعدم اشتراطها في نفس
الامر والا لتعذر الاستشهاد وفي الموجز لمنعقد في الجماعة باثنين ضابطه بلوغ الامام الى ان قال وعدالته
بالشياع والعشرة الباطنة وايتمام عدلين له الى ان قال او الاسلام وحسن الظاهر ويكفي ظاهر العدالة لمن



لم يعلم خلافها باطنا بقي الكلام في مستند ذلك فنقول يمكن الاستدلال عليه من وجوه **الاول**
ان اعتبار العلم بتحقق العدالة مما يوجب الاخلال بكثير من الامور المهمة التي لا بد منها في امور المعاش والمعاد
واللازم باطل وبطلانه يوجب بطلان الملزوم اما الشرطية فلانه وان لم يدع المحال في العلم بها كما ادعى
في المختلف والروض على ما عرفت ومثلهما الفاضل المنصوري في شرحه على تهذيب الاصول حيث قال في مقام الاستدلال
على تقديم قول الجارح على المعدل ما هذا لفظه لان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقه ولم يظنه فظن
عدالته اذ العلم بالعدالة لا يتصور انتهى كلامه لتصريح انه يمكن العلم بالمعاشرة الباطنة في مدة طويلة تحقق
تلك الحالة ودعوى الاستحالة مخالفة للحاجة بالوجدان بعد فرض ان الشاهد بالعيان ومعلوم ان العلم
ما توقف عليه كثير من الامور التي لا بد منها من نظم الاحوال الدنيوية فلو اعتبر العلم يلزم الاخلال ايضا
اما بطلان اللازم فلانا نقطع في ان الترغيب البليغ والتحثيث الاكيد من الشارع في الجماعة مثلا
انما هو للاهتمام بها والمحافظة عليها وتداولها بين الناس وقد استفاض دعوى الاجماع في ترتبها على العدالة
فلو اعتبر العلم بها لا ينافي ذلك وهكذا الكلام في المرافعات والحدود التي تتوقف على عدالة الشاهد فان
اعتبار العلم بها يوجب التعطيل في ذلك فيلزم الفوت والاخلال بالحقوق الالهية وحقوق الناس
كما لا يخفى لا يقال ان ذلك انما يتجه اذا انحصر طريق ثبوت العدالة بالمعاشرة وهو غير مسلم لان من طرقه
البينة فتنقل الكلام في البينة فانه مع اعتبار العلم لا بد ان يكون البينة عالمة بما يفيد الحد **والثاني**
الظاهر اطباق العلماء على جواز الاجتزاء بالظن في تحققها من المعاشرة اما على القول بالاجتزاء بظاهر
الاسلام مع عدم ظهور الفسق فظاهر وهكذا الحكم على القول بالاجتزاء بحسن الظاهر وهو ظاهر

واما المعتبرون للاختبار والمعاشرة فلما عرفت التصريح في كثير من عباراتهم عليه وهو الظاهر من غيرهم
ان قلت كيف يمكن هذه الدعوى مع ان العلامة وشيخنا الشهيد قد صرحا باعتبار العلم اما العلامة فلانه
قال في المختلف بعد ان حكى عن ابن الجنيد انه قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر منه ما يزيلها ما هذا
لفظه وهو يشعر بجواز امامة المجهول حاله اذا علم اسلامه والمعتمد المنع الا بعد العلم بالعدالة لان الفسق
مانع فلا يخرج عن العهدة الا بعد العلم بانتفائه واما شيخنا الشهيد فلانه قال في الذكرى والاقرب اشتراط
العلم بالعدالة بالمعاشرة الباطنة او شهادة عدلين او اشتهارها فما قلنا لا بد من حمل العلم في كلامهما على الاعتقاد
الراجح اما العلامة فلما عرفت من انه ادعى اشتراط العلم بالعدالة في كلام السالف من المختلف مع التصريح
بجواز التعويل على المظنة وهكذا الحال في المنتهى والتذكرة فلاحظ عباراته عند ذكر العبارات الدالة على ذلك
بحسب الظاهر واما شيخنا الشهيد فلما عرفت من كلامه المنقول من الذكرى من التصريح في الاجتزاء بالمظنة مضافا
الى ان قوله او شهادة العدلين في عبارته المذكورة عطف على المعاشرة فيكون المعنى والاقرب اشتراط
العلم بالعدالة بشهادة العدلين ومن المعلوم ان شهادة العدلين غير مستلزمة للعلم كما لا يخفى والتقييد
بصورة افادة العلم مما يكاد يقطع بعدم ارادته وبما ذكر يتبين الحال في عبارته السالفة من الدروس ان
قلت كيف يمكن هذه الدعوى مع ان المشهور لزوم اعادة الصلاة فيما اذا تبين كفر الامام او فسقه بعدها
عن السيد المرتضى وابن الجنيد معروف ومبناه اعتبار العلم بالعدالة قلنا ان ذلك وان كان يتوهم
من الكلام السالف من المختلف والروض لكن الظاهر خلافه لوضوح ان الحكم باعادة الصلاة فيما
ذكر غير مستلزم لذلك فلا يبعد ان يكون ذلك باعتبار ان التعويل على المظنة انما هو اذا لم ينكشف
خلافها كما اذا صلى الى جهة مع اعتقاد انها سمت القبلة وتبين بعدها انها على خلاف القبلة بل الظاهر
ان هذا هو المراد في المنتهى لانهم بين ظاهر العدالة وباطن فاسق انه يرى في الاول علم الهدى يعيد وقال
الشيخ لا يعيد وهو الاصح اذ لا يكلف بما في نفس الامر معاشره ومعلوم ان تخصيص الاعادة بصورة تبين الفسق
دليل على جواز اصل الاقتداء حال المظنة وهو يستلزم جواز التعويل على المظنة كما لا يخفى وبما ذكر ظهر
ان الاستدلال المذكور في كلام الروض من قبل الشيخ علم كما لا يخفى **والثالث** هو الصحيح السالف الذي
الحقته المشايخ الثلثة في الاصول الاربعة وغيرها على روايته على يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله
عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا كان ظاهر الرجل ظاهر المأمون جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وظاهره كما في الكافي والتهذيبين في
ظاهر الشهود كما في الخصال ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه ولا شبهة في ان
من اختبر حال شخص بالمعاشرة الباطنة حتى حصل له الظن بانه في قلبه خشية من الله سبحانه عالقة من الاقدام
ما المعصية وباعثة للاقدام بالطاعة يصدق عليه ان هذا الشخص ممن يكون ظاهره ظاهرا مأمونا لا سيما
بعد ملاحظة قوله عليه السلام ولا يسئل عن باطنه والحاصل هو انا نقول ان الشخص الذي عرفناه بالمعاشرة
الباطنة انه ممن له تلك الحالة النفسانية المسماة عندنا بالعدالة يصدق عليه ان ظاهره مأمون فنقول
كل من كان كذلك تقبل شهادته اما الصغرى فللصدق العرفي الذي لا يكاد ينكر واما الكبرى فلقوله
عليه السلام اذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ثم نقول كل من يجوز التعويل عليه في قبول

الشهادة

الشهادة بالعدالة يجوز التعويل عليه في كل ما اشترطت العدالة فيه اما لا اتفاق المفارق او بطريق اولى لوضوح
انه اذا جاز التعويل على شخص في القتل مثلا يجوز التعويل عليه في الاقتداء به بطريق اولى مضافا الى انه
يصدق على هذا الشخص انه موثوق به في دينه وامانته وكل من كان كذلك يجوز الاقتداء به اما الصغرى
فبالوجدان واما الكبرى فلقوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته **والرابع** الصحيح المروي في الفقيه
عن عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته
لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك
والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الحديث وجه الدلالة ان قوله عليه السلام ويعرف باجتناب
الكبائر الى اخره وان اوهم اعتبار العلم بالاجتناب لكن قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا
لجميع عيوبه يدل على جواز الاجتزاء بالظن في ذلك لان منهج الحال في تنقيح المرام يستدعي ان يقال ان المراد من
من قوله عليه السلام ان يكون ساترا لجميع عيوبه ما يعم صورة القطع بعدم العيب ونحوه في الاختفاء للقطع بانه لا
تحقق لها انه كف لسانه وفرجه مثلا عما اوجب الله تعالى الكف عنه فكيف يجعل ذلك دليلا عليه وايضا
ليس المراد منه ما يعم الستر الصادر بالتزوير والرياء وهو ظاهر ايضا بل الظاهر ان المراد منه ما يكون لاجل خشية
الله سبحانه ولو بعنوان المظنة ومعلوم ان الظن يكفي في الستر من جميع العيوب عن خشية الله عز وجل لان
الظن يتحقق تلك الحالة فمقتضى الحديث الاكتفاء بذلك وهو المطلوب فاشكل **تنبيه**
اعلم انه يمكن ان يكون الريب في عبارة العلامة في نهاية الاحكام ولو كان فسقه خفيا وهو
في الظاهر ممن لا يرتاب لا يجوز الاقتداء به نظرا الى الظاهر مما يتوهم من الحديث حيث انه يتوهم منه
انه لو علم بصدور المعصية عن واحد لكنه بعنوان الاختفاء لا يمكن ذلك مستنبطا فالتعبير بالاقرب نظرا
الى ان هذا الاحتمال في لا يمكن ان يتم الى الخلاف اذ يبعد غاية البعد وجود القائل بجواز الاقتداء بالعادل
بفسقه الخفي بل يمكن دعوى القطع بانتفائه **والمقام الثاني** في التنبيه على ما يستند لحصول طرق العدالة ففيه
تحقق الحال يستدعي التكلم في مباحث **الاول** فيما يدل على جواز الاكتفاء في ثبوت العدالة بالشياع
اي الاشتهار بين الناس كما هو المصرح به في معارج الاصول والدروس والذكرى والجعفرية والمسالك
والروض والروضة فلاحظ عباراتهم السالفة وان كان الظاهر من جملة من العبارات خلافه كما لا يخفى
لكن المختار هو الاول والمستند فيه عدة نصوص **منها** قول علي عليه السلام في الصحيح السالف عن البزنطي على ما تقدم
كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته **ومنها** صحيحة ابن المغيرة السالفة
وهي قريبة مما ذكر **ومنها** صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المذكورة قوله عليه السلام فيها فاذا سئل عنه في قبيلته
ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز
شهادته وعدالته بين المسلمين ثم ما كان في بعض المواضع من تلك الصحيحة مما لا يلائم الغرض لتوضيح
الحال تأكيدا للمرام فنقول قوله عليه السلام بعدما اسلفنا ذكره والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا
لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم

تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور
جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند
حضور الصلوات فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها
في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الحديث والعيوب في كلامه عليه السلام لكونه جمعا مضافا
مفيد للعموم فيشمل منافيات المروة ايضا كما لا يخفى واما الحكم بكون العيب مرادفا للحرام كما في جملة من
كتب الاصول فهو اصطلاح خاص ومعلوم ان مثله لا يصلح ان يجعل محملا للالفاظ الواردة في الكتاب
السنة ولا شبهة في كون منافيات المروة عيبا في العرف العام فعلى هذا يكون الحديث مع صحة سنده دليلا
لاعتبار المروة في العدالة ويندفع ما اورد على العلامة ره من ان اعتبارها فيه عري عن الاخبار
وليس ذلك الا من مجرد الاتفاق بالعامة الذين هم اهل الطغيان كما ينبهنا عليه في مقام التحقيق في تعريف
العدالة لكن نقول انه يتوجه على هذا الاستدلال امران **احدهما** انه عليه السلام جعل الاجتناب عن الكبائر دليلا
على العدالة حيث قال ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عز وجل عليها النار فاللازم من ذلك الحكم
بعدالة من تبين انه يجتنب عن الكبائر وان باشر منافيات المروة فلا يصح الاستناد في اثبات اعتبارها
بالصحيحة ويمكن الجواب بان الظاهر شمول قوله عليه السلام ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان
لمنافيات المروة ايضا ويبقى اخرى الظاهر ان ما جعله عليه السلام في هذا الكلام معرفا مقتضى للاجتناب
عن منافيات المروة ايضا وهكذا الحال في قوله عليه السلام والدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه
كما عرفت وقوله عليه السلام في الكلام المحذوف بها لما احتمالان **احدهما** ان يكون اسم الاشارة في قوله
عليه السلام وغير ذلك اشارة الى شرب الخمر والزنا الى اخره **والثاني** ان يكون اشارة الى الكبائر في قوله
عليه السلام باجتناب الكبائر ومقتضاه ان المعتبر في العدالة الاجتناب عن الكبائر يكون المعتبر فيها الاجتناب
عن غيرها ايضا ويتعين ذلك بقوله عليه السلام ان يكون ساترا لجميع عيوبه والاحتمال الاول وان كان اقرب
المباشرة لكن الثاني هو الاظهر ظاهر فيه اولى ثم اللازم مما ذكرنا هو ان مقتضى ظاهر الصحيح وان كان حصر الكبائر
في الامور المذكورة وهو غير صحيح لكنه يمكن ان يكون من باب التخصيص لما تقرر من الادلة على حصر الكبائر في عدد معين كالسبعة
مثلا مع انما انه يمكن ذلك حمل الحصر على الاضافي وانما يبحث عن ذلك فارجع الى ما برزناه في مقام
الاستدلال على اعتبار المروة **والثالث** هو ان هذا الحديث مذكور في كتاب الفقيه والاحكام
من التهذيب ايضا وهو على ما فيه لا يصلح التمسك به في الاستدلال على هذا المرام لان هكذا والدال على
ذلك كله والساتر لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وغيبته ويجب
عليهم توليته واظهار عدالته في الناس التعاهد للصلوات الخمس الحديث وقوله عليه السلام والدال على ذلك
مبتدأ ويكون قوله والساتر لجميع عيوبه عطفا عليه وخبر المبتدأ قوله عليه السلام التعاهد للصلوات الخمس والحال
عندها ان الامر على ما في يب وان كان كذلك لكن لما كان سنده في التهذيب ضعيفا لاشتماله على محمد بن
موسى الراوي عنه في الحديث محمد بن احمد بن يحيى واستثناء روايته عنه من ابن الوليد معروف وفي كتب الرجال
مذكور وقال النجاشي والعلامة ضعفه القميون بالغلو وكان ابن الوليد يقول انه كان يضع الحديث وضعف

العلاء ايضا فقال انه ضعيف يروي عن الضعفاء وفيه ايضا الحسن بن علي عن ابيه واستظهر في المسالك انه ابن
فضال ايضا على بن فضال معمول في الرجال بخلافه في الفقيه فانه رواه باسناده الى عبد الله بن ابي يعفور وطريقه
اليه صحيح لانه قال وما كان فيه عن عبد الله بن ابي يعفور فقد رويته عن احمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه
عن سعد بن عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن عبد الله
بن ابي يعفور فالاعتماد على ما في الفقيه لصحة سنده فتم الاستدلال وبما ذكرنا تبين ان الحكم بضعف الحديث
كما صدر من شيخنا الشهيد الثاني وان كان مبنيا على ما في التهذيب لكنه ليس على ما ينبغي لوضوح ان صحة
سنده في الفقيه يكفي في الاعتماد عليه في مقام الاستدلال كما لا يخفى على اولي الالباب قوله عليه السلام ويكون منه
التعاهد للصلوات الخمس الظاهر ان المراد منه انه يكون من جملة ما يستر العيوب مواظبة الصلوات الخمس
بحضور جماعات المسلمين اما لكون خلافه عيبا فيكون فعله سترا او لان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
وقوله عليه السلام لازما لمصلاه اما خبر بعد خبر لكان او عطف على الخبر باسقاط العاطف والمعنى اذا كان
الرجل ساترا لجميع عيوبه ولازما لمصلاه الى اخره ولما كان ذلك مقتضيا لتوقف الحكم بالعدالة على الاختبار
والمعاشرة لوضوح عدم امكان الحكم بكونه ساترا لجميع عيوبه ولا مواظبا لاوقات الصلوات الا بذلك
اشار عليه السلام بقوله فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا الى اخره الى جواز الاجتزاء بالشيوع و
الاشتهار وقيامه مقام الاختبار فقوله عليه السلام فاذا سئل تفريع على قوله عليه السلام اذا كان كذلك فالحديث مع
صحة سنده ظاهر الدلالة على جواز الاجتزاء في العدالة بالاشتهار والشيوع وهو المطلوب لكن بقي الكلام
هنا فيما ينبغي التنبيه عليه في المقام وهو امران **احدهما** ان جواز التعويل على الشيوع والاشتهار [illegible]
هل هو ان استفادة الظن منه في تحقق العدالة اولا والظاهر الاول فلو كان شخص معروفا بين الناس بالصلاح
والسداد ومشتهرا بالورع والرشاد لكنا نعلم عدم مطابقته للواقع او نظن ولم يحصل للناظر من ذلك
لم يجز التعويل عليه في الشهادة والامامة اذ الظاهر ان الاجتزاء بذلك في النص انما هو باعتبار افادته ولما
كان الغالب حصول الظن من خبر الشيوع والشهرة وكانت المظنة مما يجوز التعويل عليه في المقام لما حققناه
الظن القوي منه فلو فرض تحقق الاشتهار التام لكن لم يكن مفيدا للظن لم يجز التعويل عليه لانصراف
النص الى الغالب فعلى هذا يمكن التمسك لاثبات المرام اي الاجتزاء بالشيوع والاشتهار بالصحيح السالف المروي
في الاصول الاربعة عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا كان
ظاهر الشاهد ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه بناء على ان ما يحصل الظن بالاشتهار في عدالته يصدق
عليه ان ظاهره مأمون فيجوز التعويل عليه في الشهادة وكذا في الامامة الاستفادة الفادق بل بطريق اولى و
الثاني المعتبر في الظن ان يكون قريبا متاخما بالعلم اولا الظاهر الثاني اذ المستفاد من النص الصحيح
جواز التعويل على المعروفية بالصلاح خرج ما اذا لم يحصل الظن منه لما تقدم من انصراف المطلق على الغالب المعهود ولا يمكن
ادعاء مثله فيما نحن فيه فيكون مندرجا تحت اطلاق النص فيجب العمل بمقتضاه وهكذا الحال في الاختبار
فان الظاهر ان المعاشرة المفيدة للظن بالعدالة يكفي في التعويل عليه في مقام الحكم والاقتداء والشهادة
عليه بالعدالة اذ الظاهر اكتفاء الشرع في العدالة الثابتة بالسماع وغيره بناء على هذا القول وحيث

ايضا جواز التعويل على الحكمة الحاصلة من الشياع فيكن الحكمة الحاصلة من الاخبار ايضا كذلك ويمكن المناقشة
في اثباته ايضا لقوله عليه السلام في الصحيح السالف فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا وجه
الدلالة ان الظاهر كفاية الاخبار المفيد للظن بتحقق تلك الحالة المعهودة في قولهم بانا ما رأينا منه الا خيرا
كما لا يخفى على المتأمل الفطن وقد اجترى عليه السلام بهذا الاخبار في العدالة فاللازم منه كفاية هذا المقدار فاذا ثبت
ذلك بالاضافة الى اهل محلته وقبيلته يثبت لنحو غيرهم ايضا للقطع بانتفاء الفرق ويمكن الجواب عن ذلك ايضا بانه
عليه السلام جعل هذا الكلام متفرعا على قوله عليه السلام فاذا كان كذلك الذي اشير به الى كون الرجل ساترا لجميع
عيوبه مستفادا بالاختبار والظاهر انه ليس المراد منه اجتماع الامرين بل الظاهر ان المقصود منه اختصاص الحكم بالاخير
الذي يجوز الاجتزاء به في معرفة العدالة الحاصل المحض بناء عليه هذا يجوز التعويل على الاخبار الذي تحقق
ذلك لاهل محلته وقبيلته يكون ذلك لقولهم ما رأينا منه الا خيرا عند السؤال عن حاله وقد علمت ان الاخبار
المفيد للظن بتحقق تلك الحالة المعهودة يكفي في ذلك فيكون ذلك كافيا في معرفة العدالة المحض وهو
المطلوب ويمكن الاستدلال لذلك ايضا بما تقدم من قوله عليه السلام فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته
على ما اسلفنا المقال في ذلك وهذا هو الذي فهمنا جملة من اجلاء اهل الفن [illegible] تعلق هذا
او اشتد الى تحصيل الظن القائم من العلم كما يقتضيه كلام العلامة في نهاية الاصول والقواعد فلاحظ عند
تحرير الاقوال **فيجب هنا** ما يدل على ثبوت العدالة بشهادة بينة فنقول الظاهر انه مما اطبق الاصحاب
عليه اما القائل بجواز الاجتزاء بالاسلام مع عدم ظهور الفسق فظاهر وكذا الحال على القول بحسن الظاهر
واما القائلون بالاختبار فانه وان كان الظاهر من جماعة منهم انكار ثبوتها بالشياع كالمحقق في الكتاب
والعلامة في القواعد والتحرير والارشاد ونهاية الاصول وتهذيب الاصول [illegible] والسيد عميد الدين
وشيخنا الشهيد في البيان والمحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة وغيرهم وقد ادعى بعضهم [illegible] في نظام [illegible]
الا انه [illegible] لكن الظاهر منهم الاجماع على ثبوتها بالشاهدين العدلين الحاصل ان الاجتزاء [illegible]
في معرفة العدالة وان كان الظاهر منهم انه محل خلاف كما نبهنا عليه وفصلناه لكن الظاهر منهم ان الاجتزاء
بالتزكية من العدلين محل وفاق عندهم وهذا القدر وان كان كافيا في المقام لكن البحث عما يدل على
حجية قول العدلين وانه هل يوجد فيه ما يدل على حجية قولهما على وجه العموم فيشمل ما نحن فيه وغيره او لا
من هذا المطلب من المطالب المطلوبة لوضوح ترتب النفع عليه في موارد كثيرة فنقول اما يتأتى
هذا المقام ما يحضرني من الكتاب العزيز آيات **منها** قوله تعالى في اواخر سورة البقرة واستشهدوا
شهيدين من رجالكم بناء على انه مطلق يشمل ما نحن فيه وغيره الا اذا قام الدليل على عدم حجية قولهما
كما في الزنا واللواط ونحوهما لكن يمكن المناقشة في ذلك بان الظاهر انه عطف على قوله فاكتبوه في صدر الآية
وهي هكذا يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه [illegible] اذا تداينتم بدين
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فالظاهر اختصاص الآية [illegible] ولا دلالة للآية الشريفة على حجية قولهما
في باب الدين او مطلق المعاملة كما يظهر من قوله تعالى في اواخر الآية الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها
بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها وبالجملة التمسك بالآية الشريفة في حجية قول العدلين في جميع

المراد

المراد غير ممكن [illegible] ما بعده وهو قوله تعالى وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان مع حكمهم بان شهادة رجل
وامرأتين انما هو في الاموال لا مطلقا **ومنها** قوله تعالى في سورة المائدة يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد
وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة قال في
مجمع البيان حرم جمع حرام رجل حرام ومحرم بمعنى وحلال ومحل كذلك انتهى فجزاء اما مبتدأ محذوف الخبر
والتقدير فعليه جزاء او خلافه فيكون خبرا لمحذوف المبتدأ والتقدير فالواجب عليه جزاء او فاعل لفعل محذوف
اي فيجب عليه جزاء وهو على جميع التقادير بالرفع اما بالتنوين حكاه في المجمع عن اهل الكوفة ويعقوب فيكون
مثل بالرفع صفة الجزاء والمعنى فيجب عليه جزاء مماثل لما قتله او بالاضافة الى مثل كما حكاه عن الباقين فيكون الاضافة
بيانية ثم قال واختلف في هذه المماثلة أهي في القيمة او في الخلقة فالذي عليه معظم اهل العلم ان المماثلة معتبرة
في الخلقة ففي النعامة بدنة وفي حمار الوحش وشبهه بقرة وفي الظبي والارنب شاة وهو المروي عن
اهل البيت عليهم السلام انتهى كلامه وقوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم صفة الجزاء المماثل قال في جوامع الجامع
يحكم به اي بمثل ما قتل ذوا عدل منكم اي حكمان عدلان من المسلمين ينظران الى اشبه الاشياء به من
النعم فيحكمان به وفي مجمع البيان قال ابن عباس يريد يحكم في الصيد بالجزاء رجلان صالحان منكم اي من اهل
ملتكم ودينكم فقيهان عدلان ينظران الى اشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به وفي الكشاف يحكم به
اي بمثل ما قتل ذوا عدل منكم حكمان عادلان من المسلمين وجه الدلالة الظاهر المدعى هو ان المستفاد من قوله
تعالى يحكم به ذوا عدل منكم جواز التعويل والاعتماد على العدلين بعنوان العموم فيشمل ما نحن فيه وغيره وللمانع
ان يمنع ذلك لامكان ان يكون المراد بهما الفقيهان كما في تفسير الجوامع والمحكي عن ابن عباس ويؤيده الاتيان
بلفظ الحكم وان الجزاء المماثل الذي ورد به النص وافتى به الاصحاب ليس تعيينه من وظيفة الشاهدين بل من
وظيفة الحاكم ففي الصحيح المروي في الكافي عن صفوان بن يحيى عن يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له المحرم يقتل نعامة قال عليه بدنة الحديث ومنه يظهر انه ليس المراد من المماثل في الجثة [illegible]
بل في الخلقة فهذا التعيين لا يمكن الا من الامام او نائبه وعلى فرض [illegible] عدم الاعتداد
في الحاكم نقول غاية ما يظهر من الآية الشريفة جواز التعويل على الشاهدين في الحكم بالمماثلة في مورد
الآية واما مطلقا فلا لعدم ظهور التعميم فيه لغرض ربما يمكن استشمام التعميم لكنه ليس على حد يمكن التعويل عليه
مضافا الى ما ورد فيه من النص عن مهبط الوحي والتنزيل مما يدل على ان المراد هو الرسول صلى الله عليه
وآله والامام بعده ففي روضة الكافي في الصحيح عن حماد بن عثمان قال تلوت عند ابي عبد الله عليه السلام ذوا
عدل منكم فقال ذو عدل منكم هذا مما اخطأت فيه الكتاب وفي باب النوادر من كتاب الحج من الكافي في المرسل كالصحيح عن
زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل يحكم به ذوا عدل منكم قال العدل رسول الله صلى
الله عليه وآله والامام من بعده ثم قال هذا مما اخطأت به الكتاب وفي الصحيح المروي في الباب المذكور
عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل ذوا عدل
منكم قال العدل رسول الله صلى الله عليه وآله والامام من بعده ثم قال هذا مما اخطأت به الكتاب وفي
الصحيح المروي في باب الزيادات في القضايا والاحكام من التهذيب عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في قوله

عز وجل يحكم به ذوا عدل منكم فالعدل رسول الله صلى الله عليه وآله والامام من بعده يحكم به وهو ذو عدل
فاذا علمت ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وآله والامام فحسبك ولا تسأل عنه فعلى هذا لا يمكن التمسك
بالآية الشريفة في اثبات حجية قول الشاهدين ولو في الجملة فضلا عن الاطلاق **ومنها** قوله تعالى
في سورة المائدة ايضا يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان
ذوا عدل منكم او آخران من غيركم الآية والوجه في عدم امكان التمسك به في اثبات العموم مما لا يخفى
لوضوح اختصاصها بالوصية حين الموت اذ معنى الآية شهادة بينكم شهادة اثنين ذوي عدل منكم
عند حضور الموت حين الوصية مضافا الى قوله تعالى او آخران من غيركم للقطع بعدم جواز الشهادة من
غير المسلم في غير الوصية **ومنها** قوله تعالى في سورة الطلاق واشهدوا ذوي عدل منكم التمسك
لاثبات التعميم ايضا غير ممكن لكونه عطفا على الامر في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن الآية فالتقدير في الآية اذا طلقتم النساء فاشهدوا ذوي عدل منكم ولهذا قال الثقة الجليل
شيخنا الاقدم علي بن ابرهيم في تفسيره بعد ذكر الآية الشريفة ما هذا لفظه معطوف على قوله اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن ومراده ما ذكرناه ومما يدل على ذلك ما رواه ثقة الاسلام في باب التزويج
بغير بينة من كتاب نكاح الكافي عن محمد بن الفضيل عن ابي الحسن موسى عليه السلام انه قال لابي يوسف
القاضي ان الله تبارك وتعالى امر في كتابه بالطلاق واكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما الا عدلين وامر في كتابه
بالتزويج فاهمله بلا شهود فاتيتم بشاهدين فيما ابطل الله وابطلتم الشاهدين فيما اكد **ومنها** قوله تعالى في
سورة النساء يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين
ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما **ومنها** قوله تعالى في سورة المائدة وهو قريب من الآية المذكورة
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا
تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى اما الآية الاولى فانه تعالى امر المؤمنين فيها بمحافظة العدل ودوام القيام
عليه في الافعال والاقوال لان الظاهر من عدم ذكر المتعلق افادة التعميم وبدوام القيام على الشهادة
لامتثال امر الله سبحانه ولو كان على النفس او الوالدين وان احترام الوالدين ومراعاتهما لا يكون موجبا
للاخلال بالشهادة وكذا بيّنا انا امر الله سبحانه احق ان يتبع وان غنى الغني طلبا لرضائه وكذا فقر
الفقير شرعا عليه لا ينبغي ان يجعل مانعا عن الاقدام بالشهادة لان الله تعالى ارأف بعباده فلو لم يكن
اقامة الشهادة عليهم صلاحا لهم لما امره سبحانه بها والامر وان كان متوجها الى قاطبة المؤمنين
لكن المراد ليس اجتماعهم في شهادة واحدة بل المقصود شهادة كل واحد لوضوح ان الشهادة على النفس
ليست الا شهادة واحد على نفسه وان المراد بالشهادة على الوالدين انما هو شهادة الولد عليهما او على
احدهما ومعلوم ان وجوب الشهادة انما هو لترتب الثمرة عليها من قبولها ولما كان مقتضى الآية قبول
الشهادة فيما اذا كانت على ضرر المشهود عليه فقبولها في مقام تزكيتهم بطريق اولى وهو الطريق فيما
ذكره بعض الافاضل في الآية الثانية **تنبيه** اعلم ان اداء الشهادة على الفقير انما هو اذا لم
يكن معسرا واما معه فلا لما رواه في باب البينات من التهذيب عن داود بن الحصين قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول اقيموا الشهادة على الوالدين والولد ولا تقيموها على الاخ في الدين الضير قلت وما الضير قال اذا
تعدى فيه صاحب الحق الذي يدعيه قبله خلاف ما امر الله ورسوله ومثل ذلك ان يكون لآخر على
آخر دين وهو معسر وقد امر الله بانظاره حتى ييسر قال فنظرة الى ميسرة ويسألك ان تقيم الشهادة
وانت تعرفه بالعسر فلا يحل لك ان تقيم الشهادة في حال العسر **ومنها** قوله تعالى في سورة الطلاق
واقيموا الشهادة لله وهو وان ورد في مقام الطلاق لكن العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل والتقريب فيه
نظير ما سلف وهكذا الحال في قوله تعالى في سورة البقرة ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه
وقوله تعالى ايضا في تلك السورة ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله بناء على احد الوجوه المحتملة فيه
اذ فيه احتمالات **احدها** ان يكون من في قوله تعالى من الله صلة للشهادة او حالا عنها والمعنى من
اظلم ممن كتم شهادة الله عنده ويكون المراد من شهادة الله تعالى اخباره تعالى بان ابرهيم عليه السلام مثلا
ليس يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وهذا هو الظاهر من صدر الآية وهو قوله تعالى ام تقولون
ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب كانوا هودا او نصارى قل أانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة
عنده من الله والمعنى على هذا انه تعالى يقول ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وهم
يقولون انه كان يهوديا او نصرانيا فهم يكتمون شهادة الله تعالى في حق ابرهيم عليه السلام مثلا مع علمهم بها
والثاني ان يكون الحال في كلمة من كما ذكر لكن يكون المراد من شهادة الله تعالى اخباره سبحانه في الكتب
الموجودة عندهم بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وهم كتموها مع علمهم بها **والثالث** ان من صلة للكتم والكلام
على تقدير مضاف والمعنى ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من عباد الله والتمسك بالآية الشريفة
مبني على هذا الاحتمال بناء على ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل لكن اظهر الاحتمالات هو الاول
الا انها كجملة من الآيات السابقة عليها **ومنها** قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا بناء على ان الظاهر
ان المراد منه اباء الشهداء عند الدعوة لاقامة الشهادة وانه يجب عليهم الاجابة لها ومعلوم ان ذلك
لجواز قبول شهادتهم ووجوبها وهو عام يشمل ما نحن فيه وغيره ولا يخفى ان ما ذكرناه هو الظاهر من لفظ الشهداء
في الآية لكن الظاهر من جملة من النصوص المعتبرة ان المراد منه تحمل الشهادة منها الصحيح المروي في الفقيه
عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا قال قبل الشهادة
وقوله تعالى ومن يكتمها فانه آثم قلبه قال بعد الشهادة ثم لا يخفى انه لا دخل لهذه الآية مع قطع النظر عما
ذكر بجملة من الروايات السابقة عليها في حجية خصوص قول العدلين التي هي محل الكلام واما ما يمكن التمسك
فيما نحن فيه من السنة **فمنها** ما رواه في باب كتمان الشهادة من الكافي وباب البينات من التهذيب
عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كتم شهادة او شهد بها ليهدر بها دم امرئ
مسلم او ليزوي مال امرئ مسلم اتى يوم القيامة ولوجهه ظلمة مد البصر وفي وجهه كدوح تعرفه الخلائق باسمه ونسبه
ومن شهد شهادة حق ليحيي بها حق امرئ مسلم اتى يوم القيامة ولوجهه نور مد البصر تعرفه الخلائق باسمه ونسبه
ومنها الصحيح المروي في باب الرجل يدعى الى الشهادة من الكافي عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول
الله عز وجل ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فقال لا ينبغي لاحد اذا دعي الى الشهادة ليشهد عليها ان يقول

اذا اشهد لكم والنصوص بهذا المضمون متكثرة وجه الدلالة انها دلت على وجوب الاجابة عند الدعوة
الى شهادة او رجحانها فنقول ان ذلك انما هو لحجية قول الشاهد وجواز قبوله وهو ظاهر ولا يخفى ان النصوص
المذكورة يحتمل حمل الشهادة على تحمل ادائها فنقول انها دالة بالدلالة اللفظية والدالة على لزوم الاجابة للشهادة
او رجحانها وبالدلالة المعقلية على جواز القبول لكن التمسك بها في اثبات المقصود حتى في مقام التزكية
والتعديل لا يخفى ما فيه الا ان يوجه الحال بالاضافة الى المنطوق في كثير من الموارد وبالمفهوم اى الفحوى في
غيره **ومنها** الصحيح المروى في باب من لم يكن له بينة فرد عليه اليمين من كتاب القضاء من الكافي
وباب كيفية الحكم والقضاء من التهذيب عن يونس عمن رواه قال استخراج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين
عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعى فان لم يكن شاهد
فاليمين على المدعى عليه والجمع المحلى باللام يفيد العموم فيشمل الحقوق الالهية وغيرها وثبوت التخصيص في
كثير من الموارد في الاقسام الثلاثة الاخيرة لا يكون موجبا للتخصيص في الاول كما لا يخفى فمقتضاه حجية شهادة
العدلين في جميع الحقوق الا اذا وجد دليل على خلافه كالزنا مثلا فعلى هذا يكون الاستدلال به فيما نحن فيه
بالمنطوق والمفهوم اما الاول فلان الاقتداء في الصلاة حق من الحقوق الالهية وهو موقوف على عدالة
الامام فمقتضى الحديث جواز التعويل فيه على العدلين وهو المطلوب فتامل واما اذا كانت التزكية للشهود
الذين شهدوا على حقية المدعى فالامر ظاهر واما الثانى فلان المستفاد منه جواز التعويل في الفتل على
العدلين فيما اشتمل على خطر اولى **ومنها** ما رواه في الباب الثالث والثلثين من العيون
وباب علل الشرايع واصول الاسلام من العلل بسند حسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا
عليه السلام حيث قال فان قيل فلم جعل في الكبيرة شهادتين قيل لان اول الايمان انما هو التوحيد والاقرار
لله عز وجل بالوحدانية والثانى الاقرار للرسول بالرسالة وان طاعتهما ومعرفتهما مقرونتان وان اصل
الايمان هو الشهادة فجعل شهادتين كما جعل في سائر الحقوق شاهدين الحديث فانه طويل اخذنا منه
موضع الحاجة ووجه الاستدلال هو ان المستفاد منه جواز التعويل على العدلين في جميع الحقوق الهية
كانت او غيرها والانصاف ان الظاهر من تتبع النصوص الواردة عن اهل بيت العصمة والطهارة ان
حجية قول العدلين كانت من الامور المسلمة التى ليس فيها خفاء والظاهر ان ذلك مما اطبق عليه الاصحاب
الا في موارد قليلة قال المحقق في شهادات الكتاب الطرف الثالث في اقسام الحقوق وهى قسمان حق
الله سبحانه وحق الآدمى والاول منه ما لا يثبت الا باربعة رجال كالزنا واللواط والسحق وفي اثبات
البهائم قولان اصحهما ثبوته بشاهدين الى ان قال ومنه ما يثبت بشاهدين وهو ما عدا ذلك من الجنايات
الموجبة للحدود كالسرقة وشرب الخمر والردة ولا يثبت شيء من حقوق الله بشاهد وامرأتين ولا بشاهد
ويمين ولا بشهادة النساء منفردات ولو كثرن واما حقوق الآدمى فثلثة منها ما لا يثبت الا بشاهدين
وهو الطلاق والخلع والوكالة الى آخر ما ذكره والحاصل ان الظاهر منهم حجية قول العدلين في حقوق الناس
باسرها واكثر حقوق الله سبحانه وقد عرفت مستنده في المسئلة مما لا اشكال فيه وانما المهم في المقام
التنبيه على ما ينبغى التنبيه عليه وهو ان حجية العدلين انما يكون من باب الاسباب الشرعية والادلة

ثم المستفاد الحق

وانه عجيب البيت انما كبير عند
[illegible] افاكم

ولم يستفد الظن من قولهما اولا بل في صورة استفادة المظنة من قولهما فلو فرض انتفائها لم يجز التعويل على قولهما
وثمرة المسئلة عظيمة جدا اذ لو فرض تحقق التزكية من عدلين بالاضافة الى شخص ولم يحصل المظنة من قولهما
بحسن الاقتداء به والتعويل عليه في كل ما يعتبر فيه العدالة على الاول بخلافه على الثانى وهكذا الحال في غير ذلك
من الموارد المتكثرة كما اذا شهد عدلان برؤية الهلال ولم يحصل المظنة من قولهما لبعض الاشخاص وكما اذا شهد
عدلان على تعديل عبد الزاهد الورع العابد العالم بالمسائل وهو ينكره وغيرها من الموارد التى لا تحصى كثرة فانا
انا اذكر ما حضرنى من عباراتهم في هذا المقام ثم اتصدى لتحقيق المقام بعون الله الملك العلام فاقول اما ما دل
على الاول او ما يتوهم منه ذلك فمنه ما ذكره شيخنا الشهيد الثانى في المسالك حيث قال لبيان حكم من العلامة
ما يدل على ان اعتبار العدالة في الشاهد ليحصل الظن من قوله ما هذا لفظه ان الظن ليس بشرط وانما الشرط شهادة
من اعتبره الشارع دليلا سواء ظن الحاكم صدقه ام لا وقال ولد الفاضل العالم في المعالم في مقام اثبات حجية
خبر الواحد والحكم بان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشهادة من سائر الادلة فيجب تقديم
العمل بها ما هذا كلامه لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن
الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفى بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار ونحو ذلك مما اشترط به المرتضى في مقام الاسباب
والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها ومنه ما ذكره سبطه الشارح
قدس الله روحه حيث قال بعد ان حكى عن جده انه احتمل في موضع من الشرح اعتبار زيادة الظن الحاصل
من قول العدلين ليتحقق الاولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة ما هذا لفظه ويشكل بان ذلك يتوقف على كون
الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتها الظن ليتعدى الى ما يحصل به ذلك ويتحقق به الاولوية المذكورة
وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة به ومنه ما افاده العلامة جمال الدين الخوانسارى
في تعليقاته على ما ذكره شيخنا الشهيد الثانى في الروضة بعد حكمه بان الشارع لا ينحصر في عدد لكن يشترط زيادة
عن اثنين ليفرق بين العدل وغيره ما هذا كلامه فيه تأمل اشكال فانه يمكن ان يجعل مناط الفرق افادة الظن ومنه
فان افاد الشياع وان كان من قول اثنين غير عادلين ولم يعتد به فلا يقبل الا من عدلين فتامل
انتهى كلامه الذى رأيته في حواشى كتاب الروضة وان لم يكن حاشية عندى حال الكتابة واما ما دل على
الثانى فمنه ما ذكره العلامة في المختلف حيث قال بعد ان حكى عن الشيخ ما تقدم نقله عنه مما دل على جواز
في الحكم بظاهر الاسلام ما هذا لفظه والمعتمد اشتراط العدالة لنا ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق
ومع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بشهادته ومنه ما ذكره في التذكرة حيث قال ولو لم يحصل العلم اى برؤية
الهلال بالاستفاضة بل حصل ظن غالب بالرؤية فالاقوى التعويل عليه كالشاهدين فان الظن الحاصل
بشهادتهما حاصل مع الشياع وفيه ايضا بعد الحكم بان من رأى الهلال في شهر رمضان وجب عليه الصوم
سواء كان عدلا ام غيره شهد عند الحاكم ام لا ما هذا لفظه لان الرؤية ابلغ في باب العلم من الشاهدين
بل الشاهدان يفيدان الظن والرؤية تفيد القطع فاذا حكم الوجوب باضعف الطريقين فبالاقوى اولى ومنه
ايضا في مقام الجواب عن القول بالعمل بخبر النساء وقول المخبر فانه لا يفيد الا الظن وهو ثابت في العدلين

ومنه ما في المعتبر حيث قال في مقام الجواب عن السؤال بانه لا يقبل في الهلال مع الصحو الا شهادة خمسين من اهل البلد او شاهدان من خارج البلد ما هذا لفظه ان اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم ثم لا يفيد اليقين بل قوة الظن وهي تحصل بشهادة العدلين وقريب منه ما ذكره في المنتهى حيث قال فان قول الخمسين قد لا يفيد اليقين بل الظن وهو حاصل بشهادة العدلين ومنه ما ذكره السيد عميد الدين في شرحه على التهذيب حيث قال في مقام اعتبار العدد في الشهادة ما هذا لفظه اما اعتباره في الشهادة فلانه حتى ان بعضهم ذهب الى ان من زكى شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل من العدد دائما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك انتهى كلامه رفع مقامه ومنه ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني في شهادات المسالك في مقام البحث عن حجية الاستفاضة حيث قال والحق انا اذا اعتبرنا العلم لم ينحصر الحكم في المذكورات وان اكتفينا بالظن الغالب فللتوقف مجال الا ان يفرض زيادة الظن على ما يحصل منه بقول الشاهدين بحيث يمكن استفادته من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الشاهدين الذين هما حجة منصوصة فيمكن الحاقه ومنه كلامه في الروضة حيث قال في كتاب الصوم في مقام التنبيه على عدم انحصار الحكم في سنة الشياع ما هذا لفظه ولا ينحصر في عدد بل يشترط زيادتهم عن اثنين ليفرق بين العدل وغيره ويقرب منه ما ذكره في المسالك وجه الدلالة لا يخفى ان الظاهر منه انحصار الفرق فيما ذكره وهذا انما يستقيم اذا كانت حجية العدلين من باب الظن اذ لو لم يكن كذلك لكان الفرق بينهما من جهة اخرى ايضا وهو ان المعتبر في الشياع افادة المظنة بخلافه في العدلين فتأمل ومنه ما في مجمع الفائدة والبرهان قال البحث الخامس فيما يثبت به العدالة ولا شك في حصولها وثبوتها بالمعاشرة الباطنية والعدلين وان في الثاني يكفي المشاهدة مرة دون المعاشرة والمشهور ثبوتها بالاستفاضة وفيه تأمل الا ان يكون مفيدا للعلم وظنا اقوى من المعاشرة والعدلين ومنه ما ذكره العلامة في القواعد من ان الامام يقضي بعلمه مطلقا واما غيره من القضاة فانه كذلك في حقوق الناس والاقوى القضاء بالعلم ايضا في حق الله تعالى ولا يجوز ان يحكم بالظن الذي لا يستند الى البينة انتهى فان المفهوم منه انه يجوز له ان يحكم بالظن الذي يستند الى البينة وهذا انما يتجه اذا كان الحكم مع البينة باعتبار حصول المظنة منها اذ لولاه لا يكون الحكم بالظن بل بالبينة كما لا يخفى على المتأمل ومنه ما في المسالك ايضا حيث قال بعد نقل الخلاف في جواز تعويل القاضي في الحكم على علمه وعدمه ما هذا لفظه والاصح من الاقوال جواز قضاء الحاكم مطلقا بعلمه لان العلم اقوى من الشاهدين الذين لا يفيد قولهما عند الحاكم الا مجرد الظن فاذا كان يمكن القضاء به ثابتا بطريق اولى لو صرح ان هذا الاستدلال انما يتم على التقدير الذي نبهنا عليه ايضا ومقتضاه ان حجية العدلين باعتبار افادة المظنة منها وقوله ان كان فيه احتمالان احدهما ان يكون الضمير في كان عائدا الى الظن والثاني ان يكون عائدا الى العلم والاول وان كان اقرب لكنه غير ملائم لما هو بصدد بيانه فيتعين الثاني وفيه ايضا في شرح عبارة المتن الدالة على ثبوت سبعة اشياء بالاستفاضة ما هذا لفظه ان اعتبر اليقين في المستند كما اعتبره جماعة بقوله ما لم يحصل اليقين فلا وجه للحصر في هذه وان كان اكتفى بالظن الغالب استوى هي وغيرها الا الاكتفاء بالسماع من دون المشاهدة لما اشرنا اليه من

ان العلم القطعي اقوى من البينة بل لا يقبل الخلاف فمن حصل في ذلك الملك بسبب وغيره من الحقوق الشايع كفى وان اكتفينا في الاستفاضة بالظن الغالب المتاخم للعلم احتمل اختصاصها بما ذكر من الطريق في بعضها حيث لا نص ويمكن القول بالتعميم ايضا لان ادنى مراتب البينة الشرعية ان يحصل بها الظن المتاخم للعلم فكون ما افاده اقوى مما وقع النص والاجماع على ثبوته به فكان اولى ايضا وان كان مساويا لبعض مراتب البينة او قاصرا عن بعضها لان جمهور الموافقة يكون في المرتبة الدنيا بالقياس الى ذلك الفرد المتنازع فيه لم يقم عليه بينة كذلك او حصل به الشايع يفيد مرتبة اقوى انتهى كلامه رفع مقامه حاصله ان البينة قد لا يحصل منها الظن المتاخم من العلم بل يحصل منها مطلق الظن كالتي تستند الى ترجيح الظن والاثبات الى الحدود في الكمال الى شهادة الثبات على انه المراد وهو ادنى مراتبها وقد يحصل منها الظن المتاخم من العلم وقد يحصل منها العلم وهذا الاختلاف انما هو باختلاف البينة في العدالة والاعدلية كما لا يخفى واما الاستفاضة فالمعتبر فيها الظن المتاخم من العلم كما هو المفروض ولما ثبت حجية ادنى مراتب البينة الذي لم يحصل منه الا الظن في الجملة في جميع الموارد بالنص والاجماع يلزم منه حجية الاستفاضة في جميعها بطريق اولى لكونها اقوى من ادنى مراتب البينة ابدا وان امكن فرض مساواتها لبعض مراتبها في بعض الاوقات كما اذا افادت البينة الظن المتاخم من العلم ايضا او نقصانها عن البعض الاخر كما اذا افادت العلم والاقوائية بالاضافة الى المرتبة الدنيا يكفي لتحقق الاولوية ودلالة هذا الكلام على ان حجية البينة لافادة المظنة لا يعتريها ريب وشبهة وفي التنقيح في مقام الاستدلال على ان للقاضي ان يقضي بعلمه ما هذا لفظه ان القضاء بالعلم رجوع الى يقين وبالشهادة رجوع الى ظن وليس في الحكمة جواز الثاني دون الاول هذه جملة ما حضرني من كلمات علمائنا المتاخرين في هذا المرام واما ما دل عليه من كلمات قدماء الاصحاب فمنه ما افاده السيد المرتضى قدس الله روحه في الانتصار بعد الحكم بان الامام يقضي بعلمه في جميع الحقوق وكذلك القضاة من قبله مع الاحتجاج عليه ونقل الخلاف عن جماعة من العامة وابن الجنيد ما هذا لفظه فان احتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو اعطي الناس بدعاويهم لادعى ناس دماء قوم واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر واخبر عليه السلام ان المدعي لا يعطى بغير بينة فالجواب عنه ان هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ثم انا اذا سلمناه قلنا علم الحاكم اقوى من البينات وانما جعلت البينة الاقرار والشهادة من حيث انها تشعر عن الامر وتكشفه فاقوى منها العلم اليقين حاصله ان البينة انما اعتبرت لانها تكشفها عن الحق بالظن فاعتبار العلم بطريق اولى ولنعم ما صنع المولى الفقيه المعتمد في كشف اللثام حاكيا عن السيد جملة من استدلاله في هذا المرام حيث قال في جملته ما هذا لفظه وايضا فالاقرار والبينة انما اعتبرا لكشفهما عن الامر بالظن الغالب فالعلم اليقيني اولى انتهى ولما كان استفادة المرام من عبارة السيد خفية عبرت بعبارته الشريفة الموصلة للمرام من غير تجشم والزام ومنها ما ذكره شيخ الطائفة في الخلاف بعد الحكم بان الحاكم ان يقضي بعلمه في جميع الاحكام ونقل الخلاف في ذلك في مقام الاستدلال على مختاره حيث قال وايضا فان الشاهدين اذا شهدا عند الحاكم حكم بقولهما لغالب ظنه

او بالقطع واليقين فاذا حكم بعلم حكم بالقطع واليقين والقطع واليقين اولى من غالب الظن الا ان يرد ان
العمل بالخبر يجوز ولعمري العمل بالخبر الواحد لمثل ما قلناه انتهى وهو صريح في المرام ومنه ما ذكره السيد
ابن زهرة في الغنية لعدم الحكم بذلك وجملة من لا احتجاج عليه حيث قال وايضا انما نحتاج الى البينة
ليغلب في الظن صدق المدعي ولا شبهة في ان العلم بصدقه اكد من غلبة الظن فاذا وجب الحكم مع ظن
ذلك فلان يجب مع العلم به اولى واحرى ومما يدل على ذلك ايضا ما ذكروه في مباحث الطهارة
حيث انهم اختلفوا في ثبوت النجاسة بالمظنة وعدمه فقيل به مطلقا ولو لم يكن المظنة مستندة
الى سبب شرعي وهو المحكي عن ابي الصلاح وقيل بالعدم كذلك ولو كانت مستندة الى سبب شرعي
كشهادة العدلين وهو المحكي عن ابن البراج وقيل بالتفصيل بين الظن المستند الى سبب شرعي كالعدلين
مثلا فالاول والا فالثاني وانت خبير بان هذا التعبير والتفصيل انما يليق اذا كانت حجية البينة لاجل
المظنة او صورة افادتها كما لا يخفى على المتامل في كلمات المحققين في مباحث النجاسات مكنه اسرارهم المكان العالي في
تعليقاته على المقنعة في حديث كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ما هذا لفظه العلم في قوله عليه السلام حتى يعلم
انه قذر يحمل عند بعض الاصحاب كابي الصلاح على الظن فانه اكتفى به في الحكم بالنجاسة سواء استند
الى سبب شرعي كاخبار المالك وشهادة عدلين ام لا وعند بعضهم كابن البراج على العلم القطعي فانه
لا يعتبر ظن النجاسة وان استند الى سبب شرعي وعند اخرين كالعلامة على ما يعم القطع والظن المستند
الى سبب شرعي لا مطلق الظن وقال في الكفاية لا يحكم بنجاسة الشيء بالوهم والشك وفي الظن خلاف
فقيل انه يعتبر مطلقا ولا يحكم بالنجاسة الا مع العلم بحصول السبب وقيل يعتبر مطلقا وقال وقيل
ان الظن ان استند الى سبب يقوم مقام العلم عول عليه والا فلا وفسر السبب المذكور بما اعتبر الشارع
سببيته كاخبار العدلين او اخبار المالك وفي الذخيرة لو ظن اصابة النجاسة او شك فيها
فلا ريب في عدم تاثيره واما مع الظن ففيه اقوال منها اعتباره مطلقا وهو المحكي عن ابي الصلاح ومنها عدمه
مطلقا وهو المحكي عن ابن البراج الى ان قال ومنها ان استند الى سبب قام مقام العلم فيعتبر والا فلا
الى ان قال حجة الاول ان الشرعيات كلها ظنية والعمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل واجيب عنه بالمنع من العمل
بمطلق الظن شرعا وثبوته في مواضع مخصوصة لدليل مختص بها لا يقتضي التعدية الى غيرها وحجة الثاني ان
الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين يفيد الظن فلا يترك لاجله المعلوم وقال المولى التقي المجلسي
في شرحه على الفقيه اذا ظن نجاسة اي نجاسة الماء هل يجب الاجتناب بناء على اطلاق العلم على الظن كان
ايضا فان كان من مدارك الظن قول العدلين فالمشهور وجوب الاجتناب لجواز رد الماء المذكور بشهادة عدلين
بنجاسته عند المشتري ولو لم يحصل العلم الشرعي بقول العدلين لما اجبر البائع على رد الثمن ثم قال ومنه
انه اول البحث اذ لو لا نسلم الاجماع ولو سلم لامكن القول بالطهارة مع الاجماع بالرد بناء على العمل بالظن
من قبل قول العدلين في الماليات وعدمه هنا لو شرط العلم في وجوب الاجتناب وقال المولى المحقق
الاردبيلي في مقام الاستدلال على طهارة الخمر ما هذا لفظه واما دليل طهارته فالاصل والاستصحاب
ودليل كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس مع حمل العلم على اليقين لا الظن كما هو فتوى اكثر الاصحاب ان الظن

في النجاسة الا ان يكون عن دليل شرعي قام البرهان على حجيته مثل شهادة الشاهدين ويمكن المناقشة في
ذلك بان غاية ما يظهر من ذلك ان ظن النجاسة المستفاد من الشاهدين الذي دل الدليل على حجيته
يقوم مقام العلم واما ان حجيتهما في صورة افادة المظنة او لاجل ذلك فلا فيمكن ان يكون المقصود ان البينة
حجة في نفسها ولو لم تفد المظنة لكن لما قام الاجماع على عدم امكان الحكم بالنجاسة في صورة الشك والوهم
لم نقل بذلك والحاصل ان مقتضى حجية البينة فيما قامت عليه حجيتها سواء افادت العلم او الظن او لا لكن
خرج الصورة الثالثة في مباحث النجاسة بالاجماع فيبقى غيرها ثم اقول ان هذا وان يمكن ان يوجه
به في المقام لكنه غير مستقيم لما ستقف عليه قال المولى المحقق الاستاد نور الله مرقده في بعض تعليقاته في مقامات
عمل المجتهدين بالعلم او بالظن وانما الظن في صورة قياسهم ما هذا لفظه مثلا شهادة العدلين حجة لا لاجل
الظن الحاصل من قولهما بل لما ثبت بالدليل اليقيني انها حجة ولولاه لم يكن فرق بينها وبين الظنون الحاصلة
من شهادة الفاسقين والرجل وامثاله وانت اذا تاملت في العبارات التي ذكرنا ما عليك تبين لك ان حجية
البينة عندهم انما هي في صورة المظنة لا مطلقا واما العبارات الاخر الدالة على انها حجة وان لم يوجب المظنة
او الموهمة لذلك فنقول اما عبارة المسالك فانها وان كانت صريحة في ذلك لكنك قد عرفت انها معارضة
بجملة من العبارات الاخر الدالة على خلاف ذلك بعضها وان كان بعد ما على العبارة المذكورة لكن الاخر
منها متاخر عنه فلا ينبغي التعويل عليها واما عبارة المعالم فنقول انها وان كانت موهمة لذلك في بادي
الراي لكن الانصاف انها بعد التامل فيها غير ظاهرة في ذلك توضيح الحال في ذلك يستدعي ان يقال ان
هنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون الحكم في الشهادة لافادة المظنة والثاني ان يكون الحكم فيها صورة افادة
المظنة والفرق بينهما هو ان الظن في الاول علة الحكم فينبغي ان يتحقق كلما تحقق وفي الثاني شرط الحكم ومقتضاه
انتفاؤه عند انتفائه لا وجوده عند وجوده والثالث ان يكون الحكم منوطا بنفس الشهادة مطلقا ولو لم تفد
المظنة بل في صورة الوهم والعبارة المنقولة من المعالم هو ان الامر في الشهادة لم يكن من قبيل الاول الى ان المراد
الظن في الشهادة ليس مناطا وعلة في الحكم حتى يلزم منه التعدي الى كل موضع تحقق بل هو الظاهر منها فلا
يلزم منه الدلالة على الثالث كما لا يخفى بل لعل قوله وشبهها الفتوى يقتضي الحمل على ان المراد هو الثاني لوضوح
ان العمل بمقتضى الفتوى انما هو اذا كان مظنون الصحة للقطع بعدم امكان حصول العلم لا مناسبة مع القطع بالفساد
بل الظن والشك ايضا لوضوح انه مع الظن بعدم كونه مرادا لله سبحانه مثلا كيف يبنى بانه مراده
الحاصل ان قول المفتي انما يعول عليه لكونه كاشفا عن حكمه تعالى وهو مع الوهم او الشك غير متحقق وبعبارة
اخرى هو ان الواجب على كل واحد من المكلفين تحصيل العلم باحكامه تعالى اما بالاستدلال او التقليد ومع
عدم التمكن من العلم يجوز التعويل على الظن بكونه من احكامه تعالى وطريقه بالاضافة الى المقلد قول المجتهد فاذا
كان قوله مظنون الفساد يكون المظنون ان حكمه تعالى على خلافه فكيف يجوز التعويل عليه قال الفاضل المحقق
الاستاد نور الله مرقده في مباحث القضاء من تعليقاته على شرح الارشاد لا بد للمقلد من الظن
بكون حكم مجتهده حكم الشارع او انه منه ومن بعد بيانا على ذلك فنسبة ذلك الى السيد المرتضى رضي الله
عنه فان الظاهر منه في الذريعة في كلامه المنقول ان حجية الشاهدين في صورة المظنة منها ما اورده

في جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً حيث قال وما يدل ايضاً على جواز التعبد بخبر الواحد ان العمل في كثير
من العقليات قد يتبع غلبة الظن فما الذي يمنع من مثل ذلك في الشرعيات ويدل عليه ايضاً ورود
التعبد بقبول الشهادات لا اختلاف في جهة القبلة وقبول قول المفتي وكل هذا من باب واحد ولو كان
اخر يظهر منها ذلك لكن لا داعي لايرادها واما حديث كونها من الاسباب الشرعية فنحن نسلم ذلك لكن
نقول ان السببية على القدر الذي قام الدليل عليه وهو ما اذا افادت المظنة ومثله الحال في الفتوى ولذا
لا يجوز التعويل على الظن الحاصل من قول الفاسق بمثل ما ذكر تبين الحال في كلام صاحب المدارك
بل الحكم فيه اظهر كما لا يخفى على من راجع اليه وتامل ثم لا يخفى ما في كلامه من حصر الادلة في صورة معلومة
العلة وستقف على الكلام في ذلك واما كلام المحقق الخراساني فانه وان كان صريحاً في ذلك لكنه
محض احتمال كما دل عليه قوله يمكن ان يجعل الى اخره ثم ان الحاصل مما ذكره ان بين الشياع والبينة عموماً
من وجه يفترق الاول عن الثاني في غير العادلين الذين يحصل الظن من قولهما والثاني عن الاول في
العادلين الذين لم يحصل الظن منهما ويجتمعان في صورة استفادة الظن منهما ولا يخفى ما في اطلاق الشياع
على الاثنين من البعد ومنه يظهر ان ما ذكره محض احتمال لا ينبغي ان يجعل مذهباً ثم ان الظاهر من كلام
المولى المحقق الاردبيلي هو ذلك حيث قال في مقام الاشكال في الاستفاضة والايراد على ما ذكره شيخنا
الشهيد الثاني ما هذا لفظه والحاصل ان الحكم الشرعي يحتاج الى دليل شرعي وما رأيناه كونها دليلاً شرعياً
لا في كل الاحكام ولا في البعض الى اخر ما ذكره في كلامهم مع الاختلاف فيما يثبت بها ولا يبعد
بانها تفيد ظناً الذي ما يفيده الشاهدان فيقبل بالطريق الاولى لمفهوم الموافقة كما فعله في شرح الشرائع
ففيه انه موجب لطرح كلامهم بالكلية مع ثبوت المنع في افادة ذلك كلية الا ان يخص بتلك الصور
على انه قد لا يحصل الظن بالشهود وقد يحصل بغير الشهود بمجرد قول المدعي وقد يحصل بشهادة الفاسق
وانه قد اعتبر في مفهوم الموافقة العلم بعلية العلة ووجودها في الادنى وليس بمعلوم ان قبول الشارع
قول العدلين لحصول ظن الحاكم بحجية قولهما بل الظاهر خلافه والا لزم ما ذكرناه فيحصل الاحكام انتهى
كلامه رفع مقامه وقوله على انه قد لا يحصل الظن بالشهود مراده انه قد لا يحصل الظن من البينة مع
الحكم والعمل بمقتضاها ومنه يظهر ان المظنة لا مدخلية لها في الحجية ثم اورد ان مقتضى هذا الكلام
وان كان من ذلك لكن عارضه قوله بعد ذلك حيث لا شك ان الفسق مانع من قبول الشهادة بالعقل كتاباً وسنة
واخبار كثيرة جداً واجماعاً ولا بد للحكم بقبول الشهادة من العلم الشرعي برفع المانع
بديهة وذلك لم يحصل الا بالعلم او الظن الشرعي بالعدالة اما بشهادة العدلين او المعاشرة المطلقة على الحال
وجه الدلالة انه مع عدم اعتبار المظنة من البينة يمكن الحكم بالعدالة مع عدم المظنة بتحققها سواء
كانت مشكوك الثبوت او موهومة فيما اذا شهد العدلان بذلك واللازم باطل لقوله ولا يحصل
ذلك الا بالعلم او الظن الشرعي بالعدالة اما بشهادة العدلين الى اخره وكذلك الملزوم واما
الشرطية فظاهرة ان يمكن ان يقال ان العادل هو ما دل دليل الشرع على انه عادل والغرض
شهادة البينة على العدالة فيكون عادلاً ولو مع انتفاء المظنة بتحقق تلك الحالة كالظاهر في الشرع

فانه يطلق

فانه يطلق حقيقة ولو مع الظن بالنجاسة قلنا هذا غير صحيح اذ الكلام فيما يدل عليه كلام المحقق المذكور وهو
صريح في اعتبار العلم او الظن بانتفاء الفسق ويبطله اخرى وهو صريح في اعتبار العلم او الظن بتحقق
العدالة المفسرة بالحالة المانعة عن الاقدام بالمعصية [illegible] والتمسك بالطهارة في [illegible] غير
محله لوضوح ان الظاهر في الشرعية هو ما لم يثبت نجاسته كما يقتضيه قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر
فتكون النجاسة هو الظاهر في الشرعية واين ذلك مما نحن فيه ثم دعوى قيام الدليل في محل الكلام على
انتفاء المظنة ممنوع كما ستقف عليه والحاصل ان الكلام المذكور من هذا المحقق دال على [illegible]
ولو مع انتفاء المظنة لكنه عارضه بعده في مواضع منها ما عرفت ومنها ما ذكره بعد التنبيه على اعتبار الظن
الذي يحصل معه الاطمئنان بحصول تلك الملكة بالاختبار والمعاشرة ما هذا لفظه وايضاً الظاهر ان ذلك
قد يحصل باخبار العدلين بذلك فالظاهر عدم الخلاف في ذلك انتهى كلامه رفع مقامه لا يخفى ان غاية
ما يظهر منه انه قد يحصل الظن الذي يحصل معه الاطمئنان من العدلين وهو مما لا كلام فيه ولا ريب يعتريه ولا
دلالة فيه على انه لو لم يحصل الظن من قولهما لا يجوز التعويل عليها ومحل الكلام انما هو في ذلك قلنا الا ان
بهذا الكلام بعد التصريح باعتبار الظن بتحقق الملكة يستلزم لذلك كما لا يخفى على المتامل ومنها ما ذكره
في موضع اخر حيث قال لا بد من العلم الشرعي بحصولها اي العدالة المفسرة بالملكة قال ومعلوم ان ذلك لا يحصل
الا بالمعاشرة او قول المزكي وبالجملة ان مقتضى الكلام المذكور اولاً وان كان حجية قول البينة ولو مع انتفاء
المظنة لكن مقتضى كلماته الاخر التي اشرنا الى بعضها خلافه فلا تعويل عليه الا ان يفرق بين الشهادة
في اثبات العدالة وغيرها فيتحقق باعتبار المظنة في الاول دون غيره لكن الانصاف ان ذلك مما لا وجه له
ثم ان ما ذكره من ان المعتبر في مفهوم الموافقة العلم بعلية العلة وان كان هو الحق وتبعه السيد الشارح
قدس سره [illegible] كما عرفت من كلامه السالف بل كرر المقال في ذلك في المدارك وغيره ومنه ما ذكره
في شرحه على النافع حيث قال [illegible] الحكم بان العقد على ذات البعل لا يوجب التحريم ما هذا لفظه
المسألة وجه بالتحريم مع العلم بكونها ذات بعل [illegible] المعتدة بمجرد العقد عليها مع العلم بانها في العدة
فذات البعل اولى لان علاقة الزوجية اقوى من علاقة العدة [illegible] الا انما تثبت اذا ثبت
التعليل وهو غير ثابت [illegible] انتهى لكنه عند التأمل غير
تمام اما اولاً فلان العلم بالعلية اما من جهة النص او العقل او الاجماع وعلى الاول يكون منصوص
العلة وعلى الاخير [illegible] واما ثانياً فلان الظاهر منهم
ان المعتبر في مفهوم الموافقة كون الحكم في الفرع [illegible] ومع العلم بالعلية لا وجه لاعتبارها لوضوح ان العلة
مهما تحققت تستدعي تحقق المعلول بل المعتبر في مفهوم الموافقة استفادة الاولوية بحسب العرف [illegible]
لكن من جهة اللفظ لم يفرق [illegible] بينه وبين ما يكون العلة فيه مستنبطة من غير جهة اللفظ ولذا ترى
جماعة من المحققين تمسكوا بالاولوية في كثير من الموارد التي لم يفهم العلية فيها ومنه ما تمسك به شيخنا
الشهيد الثاني وغيره في [illegible] بناء على ان النص انما ورد في [illegible]
الاخرى قالوا ويلحق بغيرهم [illegible] بطريق اولى وحاصله انه ينبغي ان يؤتى في المقام [illegible] ان مراد المحقق الاردبيلي

ومن وافقه ان كان حصر مطلق الاولوية فيما ذكر ولا هو الظاهر من كلامهم لم نعرف مناسبا لما نبهنا
عليه وان كان المراد في خصوص ما نحن فيه بحجية الشهادتين اي في حجية الاستفاضة فلا باس به لحد
ظهور الانتقال من ملاحظة ما دل على قبول قول العدلين الى حجية الاستفاضة ولو مع تقييدها بما
يوجب الظن الذي هو اقوى ما يحصل من افراد مراتب البينة فعلى هذا نقول لو تم الاستدلال بالاولوية لكان
تبين ان العلة في حجية البينة افادة المظنة وهي ممنوعة والا لزم ما ذكروه من جواز التعويل على قول
المدعي فيما اذا افاد الظن مثل الظن الذي يحصل من العدلين وكذا الحال على العدل والفاسقين وانت قد
عرفت ما بيناه وان المنطوق به حجية البينة في صورة افادة المظنة لا بان يكون المناط مطلق الظن لكن
ما ذكره لو صح احتمال مدخلية الظن الحاصل من العدلين في ذلك وستقف على مزيد تحقيق في ذلك
تحقيق الحال يستدعي ان يقال ان التعويل على البينة في الحكم وغيره موجب لمخالفة الاصل واللازم
فيما خالف الاصل الاقتصار على المتيقن وهو صورة استفادة المظنة من البينة لو صح ان الغالب استفادة
المظنة من العدل الواحد فضلا عن العدلين فما يدل على الحكم بالبينة والتعويل عليها ينصرف اليه
فيبقى صورة عدم استفادة المظنة خاليا عما يدل على الحجية فلا يسوغ التعويل عليها هذا كله في ثبوت
العدالة بشهادة العدلين وهل تثبت بشهادة عدل واحد فيما اذا افادت المظنة المصرح به في كلام
المولى المحقق الاردبيلي ذلك حيث قال بعد الحكم بثبوت العدالة بالاختبار ما هذا لفظه وايضا
الظاهر ان ذلك قد يحصل بالاستفاضة وايضا قد يحصل باخبار العدلين بذلك والظاهر عدم الخلاف
في ذلك بل باخبار العدل الواحد وتحقيق الحال في ذلك يستدعي ان يقال انهم اختلفوا على اقوال **الاول**
جواز الاجتزاء في ثبوت العدالة بعدل واحد مطلقا **والثاني** عدمه كذلك بل لا بد من التعدد
والثالث التفصيل بين الرواية فالاول والشهادة فالثاني ويمكن الاستدلال للاول بوجوه **الاول**
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية بناء على ان المفهوم منه انه ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب
عليكم التبين وهو يتحقق بصورتين احديهما اذا لم يجئ نبأ اصلا والثانية اذا جاء نبأ عادل ومقتضى
المفهوم عدم وجوب التبين في الصورتين بل يمكن ان يقال انه وان كان شاملا للصورتين لكن ينبغي الحمل على
الصورة الثانية لو صح ان المتبادر من كلام الحكيم ان المقصود منه التنبيه على عدم وجوب التبين
في النبأ مع تحقق عدم وجوبه مع انتفائه كما لا يخفى فالمستفاد من المفهوم قبول الخبر الصادر
من العادل بعنوان العموم فنقول ان التعديل الصادر من العادل نبأ فمقتضى المفهوم في الآية قبوله
ومقتضى القبول الحكم بعدالة المزكى لا يقال ان منطوق الآية يستدعي وجوب التبين في خبر الفاسق
وانتفاء ذلك فيما نحن فيه غير معلوم لانا نقول ان من دل الدليل الشرعي على عدالته لا يكون فاسقا شرعا
وقد اقتضى مفهوم الآية مضافا الى ما ستقف عليه عدالته من جهة تعديل العادل في حقه فلا يكون
مندرجا تحت منطوق الآية كما اذا صدر التعديل من العدلين **والثاني** قوله عليه السلام في الخبر الصحيح
السالف الذي اطبقت المشايخ الثلاثة قدس سرهم على روايته [illegible]
اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ووجه الاستدلال هو ان محل الكلام انما هو اذا حصلت

في انه هل تثبت العدالة بشهادة عدل واحد ام لا

المظنة

المظنة من التعديل الذي صدر من الذي عليه غاية التعويل والاعتماد كالمظنة التي تحصل من العدلين
او اقوى منها فيصدق في حقه حينئذ ان ظاهره مامون ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا هو بحسب ما يقتضيه النظر
لكن الذي يظهر من كلماتهم ان المشهور على خلافه وانهم لا يكتفون في مقام الشهادة بالمزكي الواحد
بل يعتبرون التعدد قال العلامة في النهاية يشترط التعدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية
وفي التحرير حقوق الآدميين منها ما لا يثبت الا بشاهدين وهو الطلاق والخلع والوصية اليه الى
ان قال والجرح والتعديل وفي القواعد ولا يثبت الجرح والتعديل الا بشاهدين عدلين ذكرين وفي
الارشاد ولا يثبت التزكية الا بشهادة عدلين وكذا الترجمة وقال في اللمعة الفصل الثاني في تفصيل
الحقوق فمنها ما يثبت باربعة رجال الى ان قال ومنها ما يثبت بعدلين وهو الحقوق الى قوله والاسلام
البلوغ والولاء والتعديل والجرح بل الظاهر من جملة من الاجلة ان ذلك من الامور المسلمة التي لا ينبغي
الارتياب فيها قال المحقق في المعارج عدالة الراوي تعلم باشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته
من الرواة او جرحه عمل بالاشتهار وان خفي حاله وشهد بها عدلان واحد هل يقبل قوله بمجرده الحق انه لا يقبل
الا على ما يقبل عليه تزكية الشاهد وجرحه وهو شهادة عدلين وفي المنتقى في مقام المنع عن التمسك بالآية
المذكورة في التعويل على الاخبار بالعدالة ما هذا لفظه وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار
بالعدالة يفضي الى التناقض في مدلولها من حيث ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل يقتضي عدم
توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر ضرورة ان اخبار العدل بمجرده لا يوجب العلم
وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على
ارادة الاخبار بما سوى العدالة فان قيل هذا وارد على تزكية العدلين اذ لا علم معه قلنا الذي يظهر
من قبول تزكية العدلين هو تخصيص الآية بدليل من خارج ولا محذور في مثله بخلاف تزكية الواحد
فانها على هذا التقدير تؤخذ من نفس الآية فلذلك يأتي المحذور ومع هذا فالتخصيص لا بد منه اذ لا
يكفي الواحد في تزكية الشاهد انتهى كلامه رفع مقامه والظاهر من قوله اذ لا يكفي الواحد الى آخره ان عدم
الاكتفاء بالواحد في تزكية الشاهد من الامور المسلمة بين الفريقين وفي كشف اللثام ولا يثبت الجرح
ولا التعديل الا بشاهدين عدلين ذكرين لان كلا منهما شهادة فيعتبر فيها ما في غيرها من الشهادات
خلافا لابي حنيفة وابي يوسف فاكتفيا بواحد بناء على انها اخبار انتهى كلامه وتحقيق المقام يستدعي
ان يقال ان مقتضى عموم المفهوم في الآية الشريفة جواز الاجتزاء بالواحد العادل في اي خبر كان شهادة
كان ام غيرها اذ الظاهر ان كل شهادة نبأ ولا عكس ولهذا ترى ان جماعة من اصحابنا تمسكوا بالآية
الشريفة في اعتبار العدالة في الشاهد وعدم قبول الشهادة من الفاسق واما الحد الذي صدر من شيخنا
الشهيد الثاني للشهادة حيث قال الشهادة لغة الاخبار عن اليقين وشرعا اخبار جازم عن حق لازم
لغيره واقع من غير حاكم فلا يخلو ما فيه من الاشكال والمسامحة اذ مقتضاه ان يكون الاخبار بالعدالة
شهادة من وجهين **احدهما** انهم اطبقوا على عدم اعتبار الجزم في العدالة وكفاية الظن فيها كما
فصلنا المقال في ذلك فالخبر بالعدالة بعنوان الظن لا يصدق عليه انه اخبار جازم **والثاني** ان

على ذاك الاخبار انه اخبار عن حق لازم لغيره كما لا يخفى وهو ينافي اطباقهم على ثبوت التزكية بشهادة
عدلين لو صح ان مقتضى ذلك ان يكون الاجنبي بالمزكية شهادة مضافا الى عدم امكان سلب الشهادة
عن ذلك قطعا والاول وان امكن الذب عنه بان مظنون العدالة عادل قطعا فيمكن للاجنبي في حضر ان علم
قطعا بان يكون المعتبر عند الحكم لا لقيام المبدأ في المزكي لكن يبقى الكلام في الثاني مضافا الى ان اللازم
من التحديد المذكور عدم جواز الاجتزاء بعزل المزكي انه مظنون العدالة عندي وعدم عدم شهادة والقطع
انه لا يلتزم فلا بد من التخصيص مع ما لهم الالتفات باعتبار الجزم في الشهادة بغير ما نحن فيه لاطباقهم
على ثبوت التزكية بشهادة عدلين وعلى عدم اعتبار القطع في العدالة والحاصل ان مقتضى الاجماع
جواز التعويل على العادل في اي خبر كان فلا بد من الحصر فيه الا اذا دل دليل على اعتبار التعدد كما في اثبات
الدعاوى في مقام المرافعة وقد عرفت ان اعتباره في تزكية الشاهد مقطوع به في كلماتهم ولم يحضرني
المكتفي بواحد منها الا الاطلاق الظاهر من كلام السالف من المحقق الاردبيلي لكن الظاهر منه فيما بعده
خلافه حيث قال في شرح عبارة السالف من الارشاد ولا تثبت التزكية الا بشهادة عدلين ما هذا لفظه
ودليل ثبوت التزكية بالعدلين كانه عموم منطوق الاية والاخبار الدالة على قبولها وانها حجة شرعية
وحق لها في الدعوى حتى التزكية او لعله الاجماع ودليل عدم قبول الاقل هو الاصل وعدم الدليل وما
يدل على عدم العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وهذا ليس منه الى ان قال والظاهر ان المراد تزكية الشهود
الشهادة لا الرواية فان الواحد فيها معتبر في نوعها الذي هو تزكية الراوي بطريق اولى انتهى كلامه رفع
الله مقامه ورفع الله مقامه وفيما ذكره تامل لان عدم الدليل في قوله ودليل عدم قبول الاقل هو الاصل
وعدم الدليل غير جيد لما عرفت من ان الاية الشريفة تعين ما عليه وقد تمسك به في ثبوت التزكية
من العدلين كما علمت واللازم منه تسليم العموم فيها بحيث تشمل الاجنبي بالتزكية ايضا ومعلوم انه لا
يصح التعدد كما لا يخفى ومنه تبين ان قوله وهذا ليس منه غير مستقيم ثم لا يخفى ان المنطوق في قوله
عموم منطوق الاية على ما في النسخة التي عندي غير صحيح والصواب تبديله بالمفهوم كما لا يخفى ويمكن ان يكون
كذلك في الواقع ويكون النسخة مغلوطة والحاصل ان عموم المفهوم في الاية الشريفة المقتضي جواز التعويل
على العادل الواحد في مقام التزكية ايضا مطلقا خرج عنه في مقام تزكية الشهود لكون الظاهر من كلامهم
ان اعتبار التعدد هناك مقطوع به عندهم فينبغي العمل بمقتضى العموم في غيره كما في الراوي وغيره من الموارد
التي اعتبرت العدالة فيها كما في مستحق الزكاة ومستاجر والوصي والمتولي للوقف ونحوها ومنه الامام فتامل
ان قيل ان الاجنبي بالعدالة شهادة فيعتبر فيه التعدد قلنا هذه المقالة وان صدرت من صاحب المعالم
رفع الله مقامه في معالمه لكنا نقول ان هذه الدعوى عرية عن البرهان والحاصل ان كلية الكبرى ممنوعة
لانتفاء الدليل عليها وتحقيق الحال في ذلك يستدعي ان ابين ان اقوى ما يمكن ان يتمسك به في المقام
الحديثان السالفان الذان احدهما ما رواه عليه السلام بتخريج المحقق بادلة وجه شهادة رجلين عدلين فان
لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعي وان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه
بناء على ان مقتضاه حصر ما يثبت به الحقوق في الاربعة المذكورة واللازم منه عدم ثبوتها بشاهد واحد

لكونه غير الاربعة وهو المدعى والثاني هو قوله عليه السلام في سائر الحقوق شاهدين والجواب عنهما ان الحقوق
وان كان ظاهرا في الملازم لكن الظاهر عدم شموله لمثل العدالة لانهما انما لم يكن المقام مقام تزكية الشهود
على حصيرا ادعاء المدعي والحاصل ان دلالة الرواية الشريفة على الاجتزاء بقول العادل ثابتة فلا بد من المصير الى
ذلك الا اذا وجد ما يصلح للتخصيص وهو غير معلوم لما عرفت من ان اقوى ما يمكن ان يتمسك به في المقام هو
الحديثان المذكوران وهما غير صالحين لذلك لانه لو لم ندع ظهورهما في غير ما نحن فيه فلا اقل من الشك
في الشمول ومعه لا يمكن التمسك بهما في مقام التخصيص كما لا يخفى مضافا الى انه يمكن ان يقال ان المستفاد من الحديث
الاول الحصر فيما يثبت به جميع الحقوق في الاربعة ومقتضى ذلك انه لا يمكن غير الاربعة لما يثبت به جميع الحقوق
فلا يلزم منه عدم ثبوت شيء من الحقوق بغير الاربعة كما لا يخفى ولا يخفى عليك ان التمسك بالحديث
تارة يكون في جواز الاجتزاء بالعدلين في ثبوت العدالة واخرى في اعتبار التعدد في اي شهادة كانت
حتى في الشهادة على العدالة اما الاول فلا شبهة في صحته والتمسك له لا باعتبار المنطوق لتطرق القدح
اليه بل باعتبار المفهوم على ما اسلفنا المقال في ذلك واما الثاني فقد عرفت ما في ذلك **البحث الثالث** فيما
افاده جماعة من الاعلام في هذا المقام فجعلوه من الطرق الموصلة الى المرام وهو صلاة عدلين خلف رجل
كما في الدروس والروض والروضة والموجز وان اختلفت عباراتهم ففي الدروس صلاة عدلين وفي الروض والروضة
اقتداء عدلين وفي الموجز ايتمام عدلين والظاهر ان المراد من عبارة الدروس ايضا صورة الاقتداء لوضوح
ان مجرد صلاتهما مع انتفاء ما يدل على اقتدائهما لا يفيد الظن بالعدالة فالمراد ان من الطرق الموصلة الى العدالة
اقتداء العدلين برجل وهو مسلم في صورة افادة الظن بالعدالة كما هو الغالب ومطلقا ان قلت انه يلزم
من الاول الاجتزاء بشهادة العدلين وفعل العدلين ليس بشهادة قطعا فما الدليل على جواز التعويل على فعلهما ولو في صورة
افادة الظن قلنا ان اقتداء العدلين وان لم يكن شهادة لكن لما اوجب الظن بتحقق العدالة يصدق عليه ان
ظاهره مامون فيندرج تحت قوله عليه السلام فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته فنقول انه اذا
جازت الشهادة جاز الاقتداء به لعدم الفارق بل بطريق اولى لان الاهتمام في الشهادة اكثر واما عدم جواز
التعويل في صورة انتفاء المظنة فيظهر من البيان ولا يخفى عليك انه يمكن تثبيت الحكم في اقتداء عدل
واحد فيما اوجب الظن بالعدالة وفي الشافي ايضا فرايت جماعة كثيرة يقتدون من المجهول ومن يحيل الظن
المظنة بعدالة الامام يجوز التعويل عليه والاقتداء به لعين ما ذكر ويدل على ما ذكرنا ما دل على صحة الصلاة اذا ابتلى
كفر الامام او فسقه كالصحيح الذي رواه في الكافي عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم
خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون
والصحيح المروي في الفقيه عن نوادر محمد بن ابي عمير وكتاب زياد بن مروان القندي ان الصادق عليه السلام
قال في رجل صلى بقوم من حين خرجوا من خراسان حتى قدموا مكة فاذا هو يهودي او نصراني قال ليس عليهم
اعادة وتقاربهما جملة من عبارات الادلة على ان ذلك انما هو لاجل الظن بعدالة الامام هذا
كله في مستند القول الثالث واما المستند للقول الاول فقد فصلنا المقال في ذلك بقي الكلام
في مستند القول الثاني وهو الاجتزاء في العدالة بحسن الظاهر وان لم يحصل الظن بتحقق العدالة الملكة

في تمسك الاكتفاء بحسن الظاهر في العدالة

فنقول هو عدة نصوص **فمنها** ما رواه في الكافي عن السكوني عن ابي عبد الله عن ابيه عليهم السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به خيرا وفي الفقيه قال عليه السلام من صلى الصلوات
الخمس جماعة فظنوا به كل خير والظاهر ان المراد منه ان من صلى الصلوات الخمس في جماعة فاعتقدوا انه
جامع كل خير ومعلوم ان من كان هذا حاله لا يمكن الا عادة مضافا الى ما رواه شيخنا الصدوق في المجلس
الرابع والخمسين من المجالس عن ابراهيم بن زياد الكرخي عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال من صلى خمس صلوات
في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته ووجه الاستدلال هو ان الظاهر مما ذكر هو ان
مواظبة الصلوات الخمس من شخص يكفي في قبول شهادته وقد عرفت ان من يقبل شهادته يجوز الاقتداء
به في الصلاة فنقول لا يلزم من مواظبة الصلوات الخمس العلم بتحقق الهيئة الاعتبارية المذكورة بل ولا الظن
بذلك وغاية ما يلزم منه حسن الظاهر وهو المطلوب **ومنها** الصحيحتان المذكورتان انفا الدالتان على عدم
الافتقار الى اعادة الصلاة فيما اذا تبين كفر الامام ومعلوم ان ذلك انما هو اذا كان المأموم حال الاقتداء
معتقدا لتحقق الشرائط التي منها عدالة الامام وهو انما يناسب الاكتفاء في الحكم بها بمطلق حسن الظاهر كما لا يخفى
وهو المراد **ومنها** صحيحة عبد الله بن ابي يعفور السالفة لقوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله ان يكون
ساترا لجميع عيوبه الى اخره وجه الدلالة هو انه عليه السلام جعل ستر العيوب الذي هو عبارة عن عدم ظهور العيب
منه دليلا على العدالة ومعلوم ان من لم يظهر عيبه لم يمكن تحقق الحالة المانعة عن المعاصي فيه
مظنونا وغيره وغاية ما يلزم منه حسن الظاهر على سبيل الاطلاق وهو المطلوب **ومنها** قوله عليه السلام
فيما سلف واذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته بناء على ان من يظهر منه اثار الخير ولم يعلم منه
سوء يصدق عليه ان ظاهره مأمون ولو مع عدم الظن بتحقق الحالة المانعة عن المعاصي فيه والجواب
عن الاول اما اولا فلان تلك النصوص ضعيفة فلا يصلح للاستناد الى اثبات حكم شرعي مخالف للاصل
وعمل اعاظم الاصحاب من القدماء والمتاخرين واما ثانيا فلان غاية ما يظهر من تلك النصوص بعد ضم
بعضها باخر هو ان من واظب الصلوات الخمس جماعة ولم يظهر منه سوء تقبل شهادته فاذا قبلت شهادته
جاز الاقتداء به لانتفاء الفارق بل بطريق اولى وهكذا الحال في جميع ما يعتبر العدالة فيه فنقول ان ام
من الا يمكن ان الشخص موثوقا به في دينه وامانته او لا فلا بد من حمله على الاول لما رواه شيخنا الطوسي
في باب فضل المساجد والصلاة فيها وفضل الجماعة من زيادات التهذيب عن ابي علي بن راشد قال قلت
لابي جعفر عليه السلام ان مواليك قد اختلفوا فاصلي خلفهم جميعا فقال لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته
وسيقف على الكلام في سنده ودلالته وما ذكر يظهر الجواب عن الثاني اي الحديثين الدالين على عدم
لزوم اعادة الصلاة فيما اذا تبين كفر الامام لتوضيح الحال في ذلك يستدعي ان يبين ان وجه الاستدلال
بهما على المرام انما هو من جهة ترك استفصاله عليه السلام بين كون المأموم حين الاقتداء ظانا بتحقق
الحالة المانعة في الامام وعدمه فنقول انه لا نسلم انه انما هو بمنزلة العموم ومعلوم ان الحجية لا دلالة العام له
مشروطا بانتفاء المخصص وقد عرفته والجواب عن الثالث هو ان ظاهر قوله عليه السلام والدلالة على
ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وان لا يعلم ذلك

لكن صدوره

لكن صدوره منه دليل على خلاف ذلك توضيح المرام يستدعي ان يقال انه لو كان المراد ذلك كان المناسب
ان يكتفي عليه السلام في مقام الجواب حيث سئل بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين بهذا الكلام كما لا يخفى على
اولي التامل والاحلام لتوضيح الحال في ذلك هو انا نقول ان الظاهر من قوله عليه السلام في مقام الجواب عن
هذا السؤال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان الى اخر الحديث المذكور جزما
كما لا يخفى على من له ادنى تامل بل الظاهر ان الوجه في الاتيان بقوله عليه السلام والدلالة على ذلك الى اخره هو
ما نبهنا عليه فيما سلف من ان ما ذكره في مقام الجواب لما كان دالا على اعتبار العلم بتحقق ما ذكر نبه عليه السلام
بهذا الكلام على عدم اعتباره وجواز الاكتفاء في ذلك بالظن ولهذا لم يكتف عليه السلام بهذا الكلام بل فرع
عليه قوله عليه السلام فاذا كان كذلك الى اخره قال عليه السلام فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا الا خيرا
ومعلوم انه ليس المراد منه تحقق السؤال بالفعل بل الظاهر ان المراد منه تحديد المعاشرة الموصلة الى العلم
من ابهامها لا بد ان يكون على حد اذا تحققت الشرعية المذكورة يترتب عليه الجزاء المذكور ومعلوم ان ذلك
لا يكون الا مع المعاشرة المرجحة للظن القوي بتحقق تلك الحالة كما لا يخفى على ذي خبرة ودراية وانت خبير
اذا تاملت فيما بيناه في معنى الحديث يظهر لك ان الصحيحة المذكورة من اوضح الادلة على اعتبار الظن
والمعاشرة المفيدة للظن بتحقق العدالة والدالة على عدم جواز التعويل على مطلق حسن الظاهر والجواب
عن الرابع يظهر مما ذكرناه لكنا بعد الاغماض عما فيه نقول ان قوله عليه السلام اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت
شهادته يدل على ان يكون موثوقا به في الدين والامانة اما لا فلابد من التقييد بالاول لما مر وبعد ما عرفت
من انتفاء الفرق بين الامامة والشهادة مضافا الى انا نقول ان من لم يحصل لنا الظن بتحقق الحالة المانعة
عن المعاصي فيه لا يصدق في حقه ان ظاهره مأمون ولهذا اذا كانت عندك امانة وقال صاحبها لا تعطها الا لمن
ثبت عندك ان ظاهره مأمون لا يكاد ترضى بجعلها عند من كان ظاهره حسنا يظهر منه اثار الخير
مع انتفاء الظن بتحقق تلك الحالة فيه على انه يمكن ان يقال ان هذا القول اي التعويل على حسن الظاهر بعنوان
الاطلاق ولو مع انتفاء الظن بتحققها شاذ بل مجهول القائل وانما حكاه شيخنا الشهيد عن بعض الاصحاب
ولم نعلم من هو وتحقيق الحال في ان هذا المقال يستدعي ان يقال انا وان حكينا عند تحرير الاقوال جملة
من العبارات الموهمة لذلك لكن الظاهر ان هذا المعنى غير مراد منها بل الظاهر ان مرادهم التنبيه على
الاجتزاء بالظن بتحقق العدالة وعدم الافتقار الى تحصيل القطع في ذلك فيما اذا اخذ العبارات المذكورة
للتنبيه على حقيقة الحال فتفطن **ومنها** ما ذكره المصنف في المعتبر حيث قال بعد الحكم بعدم اعادة الصلاة
لو تبين كفر الامام لنا انها صلاة مأمور بها شرعا فتكون مجزية ولان الاطلاع على الباطن متعذر
فيكتفى بظاهر الصلاح ونحن نتكلم على هذا التقدير فنقول انه قوله فيكتفى بظاهر الصلاح وان كان موهما
لذلك لكن الظاهر انه غير مراد بل المراد ما نبهنا عليه كما يدل عليه قوله ان الاطلاع على الباطن متعذر
ويمكن هناك في اعتبار العدالة في الامام بما تقدم من قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه
واما نسبه وتصحيحه فيما يأتي من قضاء الكتاب بعدم التعويل على حسن الظاهر حيث قال ولا يجوز التعويل
على حسن الظاهر **ومنها** ما ذكره العلامة في التحرير حيث قال ولو لم يعلم فسق الامام ولا عدالته

حتى صلى معه بما وعلى حسن الظاهر لم نعد وهذا الكلام على فرض دلالته على المشترط فنقول ان الحضرمي شيخه
في مباحث القضاء منه بعد جواز التعويل على حسن الظاهر دليل على عدم كون المعنى المذكور مرادا له
او رجوعه عنه حيث قال ولا يجوز له التعويل في الشهادة على حسن الظاهر **ومنها** كلامه في التذكرة
حيث قال بعد الحكم بعدم اعادة الصلوة لو تبين فسق الامام بعدها ما هذا لفظه لانه فعل المأمور به
فيخرج عن العهدة والثانية ظاهرة اما الاولى فلانه مأمور بالصلوة خلف من يظن اسلامه وعدالته
كذلك لامتناع الاطلاع على الباطن فيكتفى باصلاح الظاهر ويظهر الحال فيما بيناه في كلام المعتبر
مضافا الى انه صرح في كتاب الصوم من ذلك الكتاب ما هو صريح في خلافه حيث قال لا تقبل شهادة
الفاسق الى ان قال ولا بد من اعتبار العدالة الباطنة التي يرجع بها الى الخبرة الباطنة واقوال المزكين وقال
ايضا انما يقبل في الهلال عدلان ولا يقبل شهادة مجهول الحال ولا مستور الظاهر **ومنها** كلامه في المنتهى
بعد الحكم بصحة الصلوة بما ذكر وهو قريب مما مر من التذكرة وحيث قد علم الحال فيه يعلم الحال فيه ايضا
واما كلام صاحب المدارك وعمدة ما يغره منه ان كان مراده كفاية ظهور اثار الخير مطلقا ولو مع عدم الظن بـ
تحقق تلك الحالة فهو ضعيف جدا لما عرفت من القدح فيما يتوهم منه ذلك مضافا الى عدم معلومية القائل به
بين الاصحاب وان كان المراد عدم الحاجة الى ما اعتبروه من الخبرة الباطنة المتعارفة وانه يكفي الظن
بتحقق تلك الحالة المعبر عنها بالعدالة ولو كان ذلك بادنى معاشرة فهو قوي ولكنه في ذلك وجوه
منها قوله عليه السلام الذي الحق المشايخ العظام فكن اسمه كما ارواحهم في دار السلام على رواية التعويل
عليه وهو قوله عليه السلام اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته وقد سلفنا الكلام في جواز التعويل
على سنده ودلالته على المرام ظاهرة **ومنها** قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته و
ستقف على الكلام في سنده ووجه دلالته ان من كان موثوقا به في دينه يسوغ الاقتداء به دون علم
انه قد يصدق ونحو تحصله كذلك بادنى معاشرة **ومنها** جملة من النصوص السالفة التي تمسك
بها في مقام ذكر المستند للقول بالاكتفاء بظهور الاسلام كقوله عليه السلام من كان على فطرة الاسلام جازت
شهادته بناء على انه يشمل ما نحن فيه وغيره خرج ما دل الدليل على خروجه وبقي الباقي ومنه ما نحن فيه
والمؤاخذة في السند بعد الاعتضاد بما يقبل سنده ضعيف **ومنها** الصحيحتان السالفتان الدالتان على عدم
الافتقار الى الاعادة فيما اذا تبين كفر الامام بعد الصلوة ووجه الدلالة لا يخفى مما سلف **المطلب الثالث**
فيما يدل على اعتبار العدالة في الامام وفي انها هل يكون شرطا في الامامة او الايتمام فهنا مقامان **الاول**
فيما يدل على اعتبار العدالة في الامام وهذا المطلب وان ظهر في المباحث السالفة لكنا اعدناه لحكمة فيه
للتنبيه على بعض الفوائد فنقول ان المستند في ذلك مضافا الى الاجماعات المنقولة عدة نصوص
منها ما رواه شيخ الطائفة في باب فضل المساجد وفضل الجماعة من الزيادات عن سهل بن زياد
عن علي بن مهزيار عن ابي علي بن راشد قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان مواليك قد اختلفوا فاصلي
خلفهم جميعا فقال لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وطريقه الى سهل صحيح لان الظاهر منه في
اواخر الاستبصار انه يروي عن سهل بن زياد بواسطة الشيخ المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن


يعقوب

يعقوب عن عدة من اصحابنا منهم علي بن محمد وغيره عن سهل بن زياد ولا يخفى ان مقتضاها ان جابره عن سهل
بن زياد في بيت ولا يستبعد ان يكون الواسطة فيه هؤلاء الاجلة الذين منهم محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا
وهو يناسب ما ذكره في الفهرست في ترجمة سهل بن زياد وحيث قال له كتاب اخبرنا به ابن ابي جيد عن محمد
بن الحسن عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى عنه قال ورواه محمد بن الحسن بن الوليد عن سعد والحميري عن
احمد بن ابي عبد الله عنه والحاصل ان طريق شيخ الطائفة الى سهل صحيح واما سهل فقد تحقق فيه قدح
فادح وما وهو لكن المشهور ضعفه ونحن قد اطلنا الكلام في تحقيق حاله في الرجال وبينا فيه جواز التعويل
على رواياته سيما عند الاعتضاد ببعض القرائن الخارجة واما علي بن مهزيار فجلالته اظهر من ان يفتقر الى الاظهار
وكفاك في هذا الباب ما رواه شيخ الطائفة في كتاب الغيبة عن الحسن بن شمون قال قرات هذه الرسالة على
علي بن مهزيار عن ابي جعفر الثاني عليه السلام بخطه بسم الله الرحمن الرحيم
يا علي احسن الله جزاك واسكنك جنته ومنعك من الخزي في الدنيا والاخرة وحشرك الله معنا الى
اخره واما ابو علي بن راشد فهو حسن بن راشد الذي ذكره شيخ الطائفة في اصحاب الجواد والهادي عليهما السلام
ووثقه في الاول **تنبيه** قد علمت ان شيخ الطائفة عد الراوي عنه وهو علي بن مهزيار من
اصحاب الثلاثة عليهم الاف السلام والتحية لكن لا يخفى امكانه لجواز ان يكون حسن بن راشد مع تسليم كونه
متاخرا عن علي بن مهزيار بحسب الطبقة في الجملة سامعا لهذا الحديث عن مولانا الجواد عليه السلام دون
علي بن مهزيار فرواه عنه ثم ان وجه الدلالة على المرام هو انه سأله عن الصلوة خلف مواليه عليه السلام
الذين اعتقدوا امامته بعد الحكم بانهم مختلفوا الاحوال والظاهر ان المراد من الاختلاف الاختلاف في
الاحوال بحسب الاجتناب عن المعاصي وعدمه فاجاب بالجواب المذكور الدال على عدم جواز الاقتداء الا بمن
يكون موثوقا به في الدين والامانة ومعلوم ان ذلك لا يصدق الا مع القطع بتحقق الحالة المذكورة او الظن القوي
به وهو المراد فدلالته على اعتبار تلك الحالة المسماة بالعدالة في الامام مما لا خفاء فيه وهنا قشر في
السند بعد ما فيه من الاعتبار انجباره بعد الاعتضاد بالاشتهار التام بين الاصحاب بعد عن الاعتبار ثم
ان هذا الحديث المذكور يروي في الكافي ايضا عن علي بن محمد عن سهل الى اخر السند المذكور وليس فيه لفظ
امانته هكذا لا تصل الا خلف من تثق بدينه لكنه غير مضر بالاستدلال لوضوح ان الوثوق بالدين لا يتحقق
الا بما ذكر وعلى تقديره لاغماض عنه نقول قد دار الامر هنالك بين الزيادة والنقصان وقد عرفت ان الحمل على
الاولى مقدم الاستدلال **ومنها** ما رواه في باب احكام الجماعة من التهذيب عن عمرو بن الربيع البصري
عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه سئل عن القراءة خلف الامام فقال اذا كنت خلف امام تولاه وتثق به فانه يجزيك
قراءته الى ان قال الراوي فقيل له فان لم اكن اثق به فاصلي خلفه واقرأ قال لا صل قبله او بعده وجه
الاستدلال الدلالة على المرام يظهر مما اسلفناه من الكلام **ومنها** ما رواه في باب الاذان والاقامة
من زيادات التهذيب عن يونس الشيباني عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا دخلت من باب المسجد فكبرت
وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزاك ذلك الحديث وتعليق الاجزاء على كونه مع امام عادل
يقتضي انتفاؤه عند انتفائه وهو ظاهر وضعف السند فيها منجبر بما اسلفناه **ومنها** الموثق كالصحيح

المروى في باب الرجل يصلي وحده من الكافي عن سماعة قال سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماما عدلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى معه ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم ليتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها ماجور عليها ان شاء الله

تابعا للمرام عموم نصوص **منها** الصحيح المروى في الكافي عن قتيبة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت خلف امام ترتضي به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقرأ انت لنفسك وان كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ **ومنها** الموثق المروى في باب احكام الجماعة من التهذيب عن يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة خلف من ارتضى به اقرأ خلفه فقال من رضيت به فلا تقرأ خلفه **ومنها** ما رواه في الكتاب المذكور عن سعد بن اسمعيل عن ابيه قال قلت للرضا عليه السلام رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه قال لا وفي الفقيه سعيد بن اسمعيل عن ابيه عن الرضا عليه السلام انه قال سألته عن الرجل يقارف الذنب يصلى خلفه ام لا قال لا **ومنها** ما رواه في الفقيه عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان سركم ان تزكوا صلوتكم فقدموا خياركم وقوله عليه السلام ان تزكوا اما من الزيادة ومنه من التزكية فيكون صيغة جمع او من الجرد من الزكوة من زكا يزكو فيكون صيغة المفردة الغائبة وعلى الاول يكون صلوتكم مفعولا وعلى الثاني فاعلا لكن وجود الالف بعد الفعل من علامات الاول كما لا يخفى **ومنها** الصحيح المروى في الفقيه والتهذيب عن عمر بن يزيد انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن امام لا بأس به في جميع اموره عارف غير انه يسمع ابويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما اقرأ خلفه قال لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا **توضيح** اعلم ان الضمير في لم يكن عايدا الى الامام المسؤل عنه فالمعنى يجوز الاقتداء به ما لم يكن باسماع الكلام الغليظ عاقا فالظاهر منه ان اسماع الكلام الغليظ قد يكون مانعا عن الاقتداء وهو ما اوجب العقوق وقد لا يكون وهذا يمكن ان يكون من جهتين **احدهما** ان يكون صغيرة وهي مع عدم الاصرار لا توجب الفسق لكن الظاهر انه ليس بمراد لوجهين **احدهما** ان الظاهر من السؤال ان ذلك على وجه الاستمرار اذ الظاهر من الفعل المضارع ذلك **والثاني** ان اسماع الكلام الغليظ والخشن اسوء من التأفيف وقد وردنا جملة من النصوص المشتملة على ان الله تعالى لو علم شيئا ادنى من اف لنهى عنه فاذا كان التأفيف محققا للعقوق فايجاب اسماع الكلام الغليظ له بطريق اولى وقد دلت النصوص المعتبرة على ان العقوق من الكبائر **والثاني** وهو الحق في معنى الحديث وهو ما نبهنا عليه سالفا حاصله انه محمول على ان المراد اسماع الكلام الغليظ فيما كان في امور الدين لا يكون موجبا للفسق فلا يكون مانعا عن الاقتداء بخلاف ما لو كان في غير ذلك **تنبيه** روى مرسلا عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال ثلثة لا يصلى خلفهم المجهول والغالي وان كان يقول بقولك والمجاهر بالفسق وان كان مقتصدا وفي التهذيب عن خلف بن حماد عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تصل خلف الغالي وان كان يقول بقولك والمجهول والمجاهر بالفسق وان كان مقتصدا **اعلم** ان الغلو التجاوز عن الحد وقال في مجمع البيان اصل الغلو المجاوزة عن الحد الظاهر منه وعن الكشاف والبيضاوي وغيرهما ان الغلو لا يختص بالافراط بل يتحقق بالتفريط ايضا لانه مجاوزة من جانب التفريط او الاخطاط فقالوا في تفسير قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ان الخطاب

في معنى الغلو

لليهود والنصارى غلت اليهود في حط عيسى حتى زعموا بانه ولد لغير رشده والنصارى في رفعه حتى اتخذوه الها وفي مجمع البحرين ان الغالي من يقول في اهل البيت ما لا يقولون في انفسهم كمن يدعي فيهم النبوة او الالوهية وحمل الغالي في الحديث مع فرض انه يقول بقولك على المعنى الاول ظاهر اذ يمكن القول بامامتهم لكن ينكر كالائمة العاملين ودرجاتهم العالية واما الحمل على المعنى الثاني اي القائل بالالوهية او النبوة فلا يخلو ما فيه لوضوح انه لا يكون قائلا بقول المخاطب الا ان يقال انه وان يكون قائلا بامامة الائمة عليهم السلام لكنه يقول بشأنهم كالالوهية او شراكتهم مع النبي صلى الله عليه وآله في المرتبة والمعنى الاول غير معهود مما قال انه روي عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال ان الغلاة شر خلق الله يصغرون عظمة الله ويدعون الربوبية لعباد الله ان الغلاة شر من اليهود والنصارى والمجوس والذين اشركوا فالمنع عن الصلوة خلف الغالي ظاهر واما المجهول فلعل الظاهر من السياق ان المراد منه من يكون مجهول الدين ويحتمل ان يكون المراد مجهول الحال في معرفة الدين وقوله عليه السلام وان كان مقتصدا اي لا يكون في حقهم عليهم السلام مفرطا او مفرطا وربما يكون الظاهر منه جواز الصلوة خلف الفاسق اذا لم يكن مجاهرا بفسقه لكنه ليس بمراد للنصوص السالفة **وتمام الثاني** في ان العدالة هل يكون معتبرة في الايتمام فقط او في الامامة ايضا وتظهر الثمرة في الفاسق فانه على الاول يكون امامته دون الثاني بمعنى انه يحرم عليه الامامة ويعاقب بارتكابها واما بطلان الصلوة فذلك مقام اخر ومن الغرائب ما سمعت من بعض الافاضل انه كان يقول لا يمكن لاحد ان يعتقد عدالته وهو كما سلف لما حققناه فيما سلف من ان العدالة عبارة عن الحالة النفسانية السالفة ولا شبهة في ان اطلاع شخص بعدالته اسهل من اطلاعه على عدالة غيره واطلاع الغير على عدالته لان الانسان على نفسه بصيرة ولو توهم استلزام اعتقاد الشخص عدالته للاعتقاد بكونه ايمانا من غضب الله وسخطه لو ضيع ان الامن من غضبه تعالى من المعاصي الكبيرة وهو انما يكون عدالة اذا لم يكن ايمانا والحاصل ان علم الشخص بعدالته انما يكون اذا لم يكن ايمانا من غضب الله تعالى فكيف يكون اعتقاده بعدالته موجبا للاعتقاد بكونه ايمانا من غضب الله تعالى فاذا فسد هذا التوهم ينبغي تحقيق الحال في هذا المطلب فنقول ظاهر جمع من العبارات هو الوجه الثاني فقضيتها عدم جواز الامامة للفاسق قال في المختصر لا يجوز امامة الفاسق هذا صحيح وعليه اجماع اهل البيت كلهم الا ان لنا في الاحتجاج انه يجوز الفاسق البر والنقي وفي الخلاف لا يجوز ان يكون امام الجمعة فاسقا وقال الشافعي يجوز الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وايضا قد بينا انه لا يجوز امامة الفاسق في الجماعة وكل من قال بذلك في الجماعة قال مثله في الجمعة وفي المبسوط لا يجوز ان يأتم بفاسق ولا مخالف في اعتقاد الحق من التوحيد والعدل والنبوة وامامة الاثني عشر على اختلاف مذاهبهم واديانهم ولا يعني بالفاسق في الاعتقاد اذا لم يكن مرضيا لان امامة الفاسق غير جائزة وفي شرح جمل السيد للقاضي ابن البراج اما امامة الفاسق فعندنا انها غير جائزة وان كان الفاسق موافقا في الاعتقاد وهو مذهب مالك ودليلنا الاجماع الذي سلف ذكره وفي المهذب للفاضل المذكور لا يجوز امامة كل من خالف الحق بمذهبه دينه ومن يتظاهر بولاية امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ولا يتبرأ من اعدائه ولا ولد الزنا والفاسق والمجهول وان كان موافقا في الاعتقاد والاعرابي لا يصلي خلفه ولا يجوز لمن سدده كانت امامته جائزة وفي التحرير يشترط في الامام الايمان والعدالة والعقل وطهارة المولد ...

في مطالبات الوجوه [?] ان العدالة من شرائط الامامة ايضا

في العبارات الدالة على ان العدالة من شرايط الاقتداء لا الامامة

امامة الكافر واهل البدع ولا المخالف للحق وان كان مرضيا في مذهبه ولا المستضعف ولا الفاسق
قبل توبته ولا ولد الزنا وان كان عدلا وفي كشف الحق الرابع والثلثون ذهبت الامامية الى انه لا يجوز
امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبدع والظاهر من جملة من العبارات لا تخلو فيه
مقتضاها انما شرط في الامام فقط فلا نعاقب الفاسق لارتكاب الامامة قال السيد المرتضى في جمل
صلوة الجماعة افضل من الانفراد ولا يجوز الصلوة خلف الفاسق ولا يؤم بالناس الاغلف وولد الزنا
والاجذم والابرص والمحدود ولا صاحب الفالج الاصحاء وفي المراسم والشرط في صحة الانعقاد شرطان
العدالة والقراءة فيجب ولها الفقه والهجرة والسن وصباحة الوجه فعلى هذا الافضل والاولى والاحق بها
من لا يكمن على صفاته فعلى هذا لا يجوز الصلوة خلف الفاسق وان كان معتقدا للحق ولا خلف
اصحاب البدع والمعتقدين خلاف الحق الى ان قال ومن ظهر له انه اقتدى بامام كافر او فاسق اعاد
عليه سواء كان الوقت باقيا او خارجا على الصحيح من الاقوال والاظهر من المذهب وذهب الشيخ
المرتضى رح الى وجوب الاعادة الاخر ما قال وفي التذكرة العدالة شرط في الامام فلا تصح خلف الفاسق
وان كان معتقدا للحق عند علمائنا اجمع وفي نهاية الاحكام العدالة شرط في الامام فلا تصح خلف الفاسق
وان اعتقد الحق من جميع علمائنا وفي الدروس وشروط عشرة احدها اهلية الامام بايمانه وعدالته
وطهارة مولده وصحة صلوته ومنها ان ام الامام وبلوغه وعقله والقيام بالقراءة الا بمثله وذكوره
ان ام الرجال او الخناثى وكونه غير مؤتم فلا يصح امامة الكافر والمخالف والفاسق وولد الزنا وان
امرنا بالتسليم الى الامر الاول ولا يصح امامة فاقد شرائط صحة الصلوة اذا علم الماموم و[...]
التفريع بعوله لا يصح امامة الكافر الى اخره دون لا يجوز مع ان المطلب الثاني الظاهر ان الحكم فيه
المنبه على ان الامور المذكورة من شرائط الايتمام لا الامامة واوضح من ذلك تعليق عدم صحة امامة
فاقد الشرائط بصورة علم الماموم في قوله ولا يصح امامة فاقد شرائط صحة الصلوة اذا علم الماموم
لوضوح ان مقتضى التعليق تحقق الصحة عند اعتقاد الماموم بتحقق الشرائط ولا يكون ذلك الا كونها
من شرائط الاقتداء فقط كما لا يخفى وهو المطلوب وبما ذكر تبين الحال في غير ما ذكر من العبارات المشتملة
لما ذكر وتوضيحه اما على الاول فلان عدم صحة الامامة شرعا يستلزم عدم الجواز لوضوح ان عدم صحة
العبادة انما يكون عند انتفاء الامر بها ومعلوم ان الاشتغال بشيء من المكلف على انه عبادة مع انتفاء
الامر به يكون تشريعا فيكون محرما فلا فرق بين هذه العبارة والعبارات الناطقة على عدم جواز
امامة الفاسق من هذه الجهة ولعل المنكر في التعبد ولا حسن عدم الجواز الى عدم الصحة عدم ملائمة
عدم الجواز في حق المجنون وغير البالغ المحترز عنهما باعتبار العقل والبلوغ واما على الثاني فلان
ظاهر التعليق في العبارة وان كان مقتضيا لذلك لكن الحمل عليه غير صحيح لوضوح ان مع انتفاء شرائط
صحة الصلوة لا يجوز للمصلي الاقتداء بها قطعا سواء علم الماموم بذلك ام لا وهو ظاهر الا ان يجعل
التعليق قرينة على ان المراد فقدان شرائط صلوة الجماعة لا شرائط مطلق الصلوة وذلك ان تجعلها
كما يكون ذلك يمكن ان يعكس الامر بان يرفع اليد عن ظاهر التعليق لما ذكر مضافا الى ما بيناه في الاول

والحاصل ان التمسك بامثال العبارات في اثبات كون العدالة من شرائط الايتمام لا الامامة لا يخلو من
اشكال لعكس كلام في الذكرى والبيان دال على ذلك قال في الاول المطلب الثاني في شروط الاقتداء
وهي ستة الاول اهلية الامام للامامة وذلك باجتماع اوصاف ينقسم الى قسمين احدهما عامة وهي سبعة
اولها البلوغ الى ان قال خامسها العدالة وفي الثاني الفصل الثالث في شرائط الاقتداء وهي عشرة الاول
اهلية الامام بايمانه وعدالته وطهارة مولده الى اخره ثم نقول فيمكن المناقشة في دلالة العبارات المذكورة
او اوفقها من شرائط الامامة اما عبارة المبسوط فلا مكان ان يحتمل ان يكون المراد من قوله لان امامة
الفاسق غير جايزة عدم جواز جعل الفاسق اماما لغيره وقوله في الاول لا يجوز ان يأتم بالفاسق لذكره دليلا له
فلو لم يكن المراد ما ذكرناه يلزم ان يكون الدليل اخص من المدعى لوضوح عدم جواز الاقتداء بالفاسق سواء
لزم الامامة ام لا فالمناسب حمل قوله المذكور على المعنى المسطور لا يقال انه يتحد الدليل مع المدعى لوضوح
انه اشارة الى مثل قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته فعلى هذا يكون مقتضى العبارة
ان العدالة من شرائط الاقتداء كما لا يخفى فتامل وربما يمكن ان يدعي ان كلامه في التهذيب في امامة
الصبي صريح في ذلك حيث قال ولا يجوز للصبي ان يؤم القوم قبل بلوغه ومتى فعل ذلك كانت صلوتهم
فاسدة انتهى وقوله ومتى فعل ذلك الى اخره قرينة على ان المراد مما ذكره في الاول ان لا يجوز جعل الصبي
اماما مضافا الى ظهور الامر في ذلك واما عبارة الخلاف فلانه كما يجوز ان يكون المراد من قوله لا
ان يكون امام الجمعة فاسقا حرمة امامة الفاسق يكون المراد حرمة جعل الفاسق اماما في الجمعة بان يقتدى
بها فلو لم ندع الظهور في الثاني نقول لا يمكن ادعاء الظهور في الاول والظاهر من ظن له وقد بينا انه لا
يجوز امامة الفاسق وان كان هو الاول لكنه احاله الى مباحث الجماعة وجب النظر اليها والمبين فيها
انما هو عدم جواز الصلوة خلف الفاسق لا حرمة امامته لانه قد تصدى لبيان المسئلة هناك في موضعين
احدهما قد تخص لا يجوز الصلوة خلف من خالف الحق من الاعتقادات ولا خلف الفاسق وان وافق
فيها ثم تصدى لبيان مذاهب العامة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون في ذلك وايضا
الصلوة في ذمته بيقين ولا دليل على براءتها اذا صلى خلف من ذكرناه والثاني قال فيه لا يجوز الصلوة
خلف الفاسق والمرتكب للكباير من شرب الخمر والزنا واللواط وغير ذلك وخالف جميع الفقهاء
في ذلك الا مالكا فانه وافقنا فيه وحكى المرتضى عن ابي عبد الله البصري انه كان يذهب اليه ويحتج
في ذلك باجماع اهل البيت وكان يعترف ان اجماعهم حجة دليلنا اجماع الفرقة وايضا الصلوة
في الذمة بيقين ولا يبرء بيقين اذا صلى خلف الفاسق وروى احمد بن محمد بن سعد بن اسمعيل
عن ابيه قال قلت للرضا عليه السلام رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه قال لا
انتهى كلامه رفع مقامه والمبين في هذين الموضعين انما هو عدم جواز الايتمام بالفاسق لا عدم جواز
امامته ومنه يظهر المراد من عبارته في مباحث الجمعة واما عبارة الناصريات فلان العنوان فيها
وان كان مقتضيا لكن يظهر من استدلاله ان المراد منع الايتمام بالفاسق لا المنع امامته فيها اثنا
اورد العبارة بالتمام للاطلاع على حقيقة الحال فاقول قال المعتمد ان ذكر في الناصر لا يجوز امامة الفاسق

ما هذا لفظه هذا صحيح وعليه اجماع اهل البيت كلهم على اختلافهم وهذه من المسائل المعدودة التي يتفق اهل البيت عليهم السلام على اختلافهم عليها والدليل على صحتها الاجماع المذكور وايضا قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم الامام في الصلوة اتباع له وركون اليه وسكون الى امامته والظاهر يمنع منه وكيف لا يكون ذلك ركونا او سكونا وقد خص صلوة المؤتمين به على ما روي في الخبر ان الامام ضامن وايضا فان الفضل يعتبر في باب الامام على ما روي في الخبر يؤمكم اقرأكم على ان الخبر الدال على اعتبار الفضيلة في الامامة والفسق نقص عظيم في الدين فلا يجوز ان يتقدم الفاسق البر التقي اذا اعتبر في الامامة الفضل في العلم والقراءة وما جرى مجراهما وتقدم الافضل في ذلك كيف لا يعتبر الفضل في الدين والثواب فان تعلقوا بما روي عنه عليه السلام من قوله صلوا على من قال لا اله الا الله وخلف من قال لا اله الا الله فالجواب عنه انه اراد من قال ذلك ولم يكن فاسقا بالادلة التي ذكرناها انتهى كلام رفع مقامه وفي موضعين منه يتوهم ان المراد منع امامة الفاسق احدهما ان ما نقل اليه لا سيما الاستدلال في قوله هذا صحيح قول الناصر لا يجوز امامة الفاسق فالمحكوم عليه بالصحة عدم جواز امامة الفاسق والجواب عنه انه وان كان موهما لذلك لكن الظاهر ان المراد منه عدم جواز جعل الفاسق اماما والائتمام به والدليل عليه تمسكه في اثبات المرام بقوله تعالى ولا تركنوا الاية لوضوح ان التقريب انما يتم اذا كان المراد منع الائتمام بالفاسق كما لا يخفى على من له ادنى تامل والثاني قوله ولا يجوز ان يتقدم الفاسق البر التقي وما ذكر يظهر ان المراد منه ما يفضا عليه لما يوهمه ظاهر الكلام ويدل على ان الظاهر ان المراد منه الاشارة الى النزاع المعروف بين علماء العامة والخاصة من جواز الصلوة خلف الفاسق وعدمه ولذلك تصدى للجواب عما اذا تعلقوا في اثبات قولهم بقوله صلى الله عليه واله صلوا خلف من قال لا اله الا الله ويؤيدهما ايضا كلامه في الانتصار حيث قال ومما ظن انفراد الامامية به منعهم من الائتمام في الصلوة بالفاسق وما لك يوافقهم في هذه المسئلة وباقي الفقهاء يجيزون الائتمام في الصلوة بالفاسق دليلنا الاجماع المتكرر وطريقة اليقين ببراءة الذمة وايضا قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم الامام في الصلوة ركون اليه واما عبارة ابن البراج في شرحه على الجمل فقول الظاهر من قوله واما امامة الفاسق الى اخره وان كان المنع عن امامة الفاسق لكن الظاهر انه ليس بمراد بل المراد منع الائتمام به لوجوه **منها** انه شرح الكلام المذكور من الجمل وهو قوله ولا يجوز الصلوة خلف الفاسق وفي مقام الاستدلال ونصب الدليل عليه ومعلوم ان ذلك يقتضي ان يرجع واما عدم جواز الصلوة خلف الفاسق كما لا يخفى فلا بد ان يكون المراد من قوله واما امامة الفاسق الى اخره واما عدم جواز الصلوة خلف الفاسق وهو ظاهر لا يكاد يخفى على **ومنها** ان ظاهر كلامه دعوى اجماع الامامية عليه وعزى المؤلفة الى وقد عرفت مما اوردناه عن كلامهما انه في منع الائتمام بالفاسق **ومنها** انه تمسك في اثبات هذا الكلام وهو قوله واما امامة الفاسق الى اخره بقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية وقد عرفت ان مقتضاها عدم جواز الائتمام بالفاسق لا عدم جواز امامته واما عبارة شرح المهذب فيظهر الجواب عنها مما ذكرنا واما عبارة العلامة احله الله تعالى محل الكرامة في كشف الحق فنقول انه وان كان موهما لذلك لكن ظاهرها

قرينة على ان المراد منع الائتمام بالفاسق لما انا ادرجه كلامه بالتمام للايصال الى حقيقة الحال فاقول قال قدس الله سره ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي اكره امامة الفاسق والمظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحاب الحنفية في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك وهؤلاء لا يكره الائتمام بهم وقسم يكفرون وهم المعتزلة وغيرهم وهؤلاء لا يجوز الائتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط وغير ذلك وهؤلاء لا يجوز الائتمام بهم على كراهية اجمع عليها ولم يجب اولا ونهي ذلك قال الفقهاء الاماميه وقد خالفوا في ذلك القران العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واي ركون اعظم من الائتمام في الصلوة التي هي عمدة الدين وقال الله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملة الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى كلامه رفع الله تعالى مقامه وانت بعد ان احطت خبرا بما حررناه في العبارات السالفة لا ترتاب في ان مراده عدم جواز الاقتداء بالفاسق لا عدم جواز امامته واما عبارته في التحرير فيظهر الجواب عنها مما ذكر ويؤيده انه يستعمل هذه العبارة في حق الصبي ايضا حيث قال الثاني لا يجوز امامة الصبي وان كان مراهقا ولا شبهة في ان المراد منها عدم جواز جعل الصبي اماما للمكلفين لا عدم جواز امامته فالظاهر ان المراد في حق الفاسق ايضا ويؤيده ايضا قوله فيما بعد ذلك حيث قال لا يجوز امامة الامي للقاري بعد ان قال متفرعا عليه ما هذا لفظه فلو ائتم القاري بالامي صحت صلوة الامام خاصة ولو كان ظاهر قوله لا يجوز امامة الامي للقاري مراد يمنع الحكم بفساد صلوة الامام لكن المرجح الخ الباطلة يوجب القضاء فكيف يحكم بفساد صلوة المأموم وصحة صلوة الامام فتامل وما ذكره يظهر الجواب عن عبارة القواعد بل الامر فيها اظهر قال ولا يجوز امامة وان كان على رأي مماثل في النفل ولا امامة المجنون ويكره من يعتوره حال الافاقة ولا امامة ولد الزنا ولا يجوز ولد الشبهة ولا امامة المخالف وان كان المأموم مثله سواء استند في مذهبه الى شبهة او تقليد ولا امامة الفاسق ولا امامة من يلحن في قراءته بالمتقن ومن جميع ما بيناه يستبين انه لا يمكن ادعاء ولو الاجماع المذكور وعلى كون العدالة من شرائط الامامة كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية وهكذا الحال فيما ذكروه في الاغلف فانه صرح بعض علماء الحديث في المنتهى والشيخ في المبسوط والجمل والنهاية وابو الصلاح بمنع الاغلف والظاهران المنع مشروط بالفسوق وهو التفريط في الاختتان مع التمكن لا مع العجز فليس الحاضرة ما نقله بعضهم عاما لم يختص الى المفسوق بالاهمال ويطالب كما تغير باللعلة وفي المنتهى ولا يؤم الاغلف والتحريم منوط بالتفريط للفسق وفي المختلف اما الاغلف فان كان متمكنا من الختان والوقت متسع فلا يجوز ان يكون اماما وان لم يتمكن او خاف فوت النافلة عمدا ويبلغ اخر الوقت وهو عند التحريم فالاقرب صحة جواز امامته اما على التقدير الاول فلانه فاسق فلا تصح الامامة الى ان قال واما على التقدير الثاني فلانه عدل فصح ان يكون اماما كغيره وقيل ايضا منع ابو الصلاح من امامة الاغلف للمطهر وجوز لمثله والحق ان الاغلف ان كان مفرطا بالترك للمطهر فلم يصح امامة لمثله كالمطهر لانه فاسق وان لم يكن مفرطا صحت امامته لغيره عملا بالاصل السالم عن معارضة الفسق وفي التذكرة

حيث قال قال اصحابنا الاغلف لا يجوز ان يكون اماما وان لم يفرط في ذلك الى ان قال والوجه التفصيل
وهو انه ان كان متمكنا من الاختتان واهمل فهو فاسق لا يصح له الامامة والا فليس بفاسق وصحت
ان يكون اماما والظاهر ان مراد الاصحاب هذا التفصيل وتحقيق الحال ينبغي ان يقال ان كلماتهم
في الاغلف مختلفة في الظاهر وحاصل الاختلاف يرجع الى ثلثة احتمالات المنع من الامامة مطلقا
والكراهة كذلك وهو الظاهر من جماعة كالكتاب العلامة في القواعد والتفصيل بين صورة التفريط
فالاول لانه لا يخرج تحت القلفة وغيره والثاني والاحتمالان الاولان لا مدخل لهما فيما نحن بصدده كما لا يخفى
على المتامل وانما الكلام في الثالث فان مقتضاه كون المنع عن امامة الاغلف لكونه فاسقا وقد عرفت
من كلام التذكرة انه نزل كلمات الاصحاب عليه فعلى هذا يكون مقتضى كلماتهم عدم جواز امامة الاغلف
لكونه فاسقا فاللازم من ذلك ان يكون عدم جواز امامة الفاسق مجمعا عليه عندهم وهو المطلوب والجواب
عنه ان المفهوم من جملة من العبارات وان كان ذلك لكن الظاهر انه ليس بمراد بل الظاهر ان مرادهم
عدم جواز جعل الاغلف اماما والايتمام به وذلك لان غاية ما يلزم مما ذكروه هنا صغرى القياس اي ان
الاغلف في صورة التفريط فاسق فاللازم ان يجعل كبرى القياس ما يظهر مما ذكروه في الفاسق وقد عرفت
ما فصلناه انه عدم جواز الايتمام بالفاسق لا عدم جواز امامته ومما يدل على ذلك مضافا الى ظهور الكلام
لعبارات بعض من الاصحاب كلام العلامة رحمه الله تعالى في محل الكلام في النهاية حيث قال الختان شرط
في الامامة او مطلقا بل اذا كان بالغا متمكنا من الختان واهمل فيكون فاسقا فلا يصح الايتمام به
فنظر الى ترك الختان لم يكن متمكنا منه او ضاق الوقت من غير تفريط بالاهمال فان الصلوة خلفه
جائزة وهكذا الحال كلام شيخنا الشهيد قدس الله تعالى روحه السعيد في الذكرى بل هو اوضح منه في الدلالة
على ذلك لانه ذكر الختان في جملة شرائط الاقتداء حيث قال المطلب الثاني في شروط الاقتداء وهي ستة
الاول اهلية الامام للامامة وذلك باجتماع اوصاف ينقسم الى قسمين احدهما عام الى ان قال
القسم الثاني في الاوصاف الخاصة وهي ستة المذكورة الى ان قال وسادسها الختان ثم نقل القول
بانه من الشروط العامة بمعنى انه لا يجوز الاقتداء بالاغلف لا للاغلف ولا لغيره ثم قال ويمكن رد هذا
الى اشتراط العدالة وانما ذكرناه هنا لان الشيخ ابا الصلاح [illegible] جوز امامة الاغلف علی
والاقرب انه ان تمكن من الختان بطلت امامته مطلقا لفسقه والا صحت مطلقا انتهى كلامه رفع في
جنة الخلد مقامه وفي موضعين منه دلالة على ان المراد ان الاغلف لا يجوز ان يجعل اماما بالاقتداء
به احدهما قوله وسادسها الختان لما عرفت من ان المراد منه انه من الامور التي جعلت من شرائط
الاقتداء وثانيهما قوله ويمكن رد هذا الى اشتراط العدالة وقد عرفت انه جعل العدالة من شرائط
الاقتداء فقط والحاصل ان المتحصل من التفصيل المذكور ان الاغلف في صورة التفريط فاسق فهو
في نفسه لا يجدي فيما نحن فيه ههنا وهو اما قولنا كل فاسق لا يجوز امامته بالمعنى الذي ذكر
منه او كل فاسق لا يجوز الاقتداء به والظاهر ان الاول ليس بمراد لهم لوضوح انه لم يبينوا في ذلك
ولا بينا في كلماتهم بل المبين في كلماتهم انما هو الثاني فالحاصل هنا انما هو لا حاجة الى ذلك التفصيل

تنقيح المقام

تنقيح المقام ينبغي ان يقال ان الحكم باشتراط شيء في شيء لا يمكن الا بدليل يقتضي ذلك وهو فيما نحن
فيه اما الاجماع او النص اما الاجماع فلا يمكن التمسك به فيما نحن فيه وكيف مع انك قد عرفت ما فصلنا
ان القدر المسلم عندهم ان العدالة من شرائط الايتمام اذ هو المذكور في كلماتهم والمبرهن في كتبهم
ويمكن استفادته من كلماتهم في مقام اخر وذلك حيث ذكروا انه لو تبين للماموم فسق الامام واختلط
في لزوم اعادة الصلوة على الماموم فالمشهور عدمه والمحكي عن ابن الجنيد والسيد المرتضى اللزوم والظاهر
منهم اطباقهم على عدم لزوم الاعادة على الامام الفاسق ومعلوم انه لو كان فسق يختص عليه فلم يجب
امامة الفاسق يكون الامامة منهيا عنها وهو يستلزم فساد صلوته قال في الجامع ويجب ان يكون الامام مؤمنا
عدلا مرضيا فان كان فاسقا او فاسد العقيدة فصلوة المؤتم به باطلة وفي الخلاف المشهور بين الاصحاب
انه من صلى خلف امام ثم تبين انه كان كافرا او فاسقا لا اعادة عليه في الوقت ولا خارجه اختاره الشيخ
قال ابن ادريس هذا هو الصحيح من الاقوال وذهب السيد المرتضى الى وجوب الاعادة ولا دليل على ذلك انتهى
كلامه رفع مقامه والحاصل ان المشهور بين الاصحاب الحكم بصحة صلوة الماموم فيما لو تبين فسق الامام
بعدها ويلزم الانفراد فيما لو تبين في اثنائها والظاهر منهم اطباقهم على الصحة في حق الامام اذا لم يكن كذلك
فضوا بل يلزم الاعادة في حقه كما قضوا باللزوم في حقه فيما لو تبين حدثه وهذا يقتضي ان لا يكون الامامة
في حقه منهيا عنها عندهم ان قيل ان غاية ما يظهر مما ذكر على فرض تسليمه صحة صلوة الامام الفاسق
الذي يبدأ اماما ولا يلزم منه ان لا يكون الامامة منهيا عنها في حقه لجواز ان يكون ذلك لكون النهي خارجا
عن حقيقة العبادة والحاصل ان ذلك انما يتم اذا كانت صحة صلوة الامام مستلزمة لجواز امامته [illegible]
لما ذكر قلنا هذا الوجه له وجه لان الغرض من الامامة انما هو الاتيان بالصلوة لان يقتدي به الناس فيها
فالنهي عن الامامة عبارة عن النهي عن الصلوة مع تلك النية فيكون النهي متعلقا بالعبادة فيقتضي الفساد
كما تعلق بالاقتداء اذا علم الماموم فسقه ويقتضي ذلك فساد الصلوة باطلاقهم والحاصل من جميع
ما ذكر ان العدالة عندهم من شرائط الايتمام لا من شرائط الامامة ايضا واما النص فالذي يمكن ان يتمسك به
لاثبات كونها شرطا لذلك عدة نصوص **منها** ما في المعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى من
طرقهم انه صلى الله عليه وآله قال لا يؤمن امرأة رجلا ولا فاجر مؤمنا والدلالة ظاهرة **ومنها** ما رواه
ابن ادريس في اواخر السرائر نقلا عن كتاب السياري انه قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام قوم من مواليك
يجتمعون فتحضر الصلوة فيتقدم بعضهم فيصلي جماعة فقال ان كان الذي يؤمهم ليس بينه وبين الله
طلبة فليفعل الحديث بناء على ان المفهوم منه انه ان كانت بينه وبين الله طلبة فلا يفعل لوضوح ان مقتضى
المنطوق رجحان الامامة للفعل بانتفاء وجوب الجماعة فمقتضى المفهوم انتفاء الرجحان ومعلوم ان العبادة
غير منفكة عن الرجحان فنفيه يقتضي انتفاء المشروعية وهو المطلوب **ومنها** ما رواه في الفقيه
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال امام القوم وافدهم فقدموا افضلكم قال في الفقيه وفي خبر آخر
الامراء ورسوله الى ان قال ولو قدمته افضل الامراء اي ارسله والوافد من الابل
ما سبق سائرها ولذلك الوافد القادم الوارد رسولا وقاصدا لامير للزيارة والاسترفاد

وغيرها والاول السابق للقطب قال وعلى الاخيرين معناه ظاهر واما على الاول فيحتمل ان يكون المراد
انه واقف مع الناس تعالى لحساب منه الحاجة والمغفرة لهم والجواب عن الاول انه اخص من المدعى لو صح
اذ المدعى عدم الفاجر للمؤمن وعلى فرض الاغماض عنه نقول ان ضعفه يقدح في الركون عليه وعلى التسليم
انه متروك الظاهر بل صحيح المرام يستدعي ان يكون الطلبة هنا بكسر الكلام بمعنى الحاجة كما يكون من كان
له الى الله تعالى طلبة فليدع بهذا الدعاء وهذا المعنى غير مراد من الحديث قطعا وهو ظاهر والظاهر ان
المراد منه من لم يكن بينه وبين الله تعالى ما يوجب المطالبة والمؤاخذة فليفعل والا فلا ومن الذي يمكن
ان يعتقد انه يكون كذلك وعلى فرض الاغماض عنه وحمله على ان المراد صدور المعصية من غيره ان
يعقبها بالتوبة نقول يقتضي ذلك بالصغيرة الغير المعقبة بالتوبة وعلى فرض الاغماض عنه ايضا
لكون الاجتناب عن الكبيرة مكفرا لمثل هذه الصغيرة وامكان الحمل على ان المراد المعصية الغير المكفرة
بالتوبة وغيرها نقول لا يمكن الحمل على هذا المعنى بل يمكن الحمل على ان المراد انه لم يصدر منه معصية اصلا كما هو
الظاهر من الكلام لكن يفيد الحديث ان اذا كانت الجماعة واجبة كالجمعة فيكون المراد منه التنبيه على
انه لا ينبغي ترك امامة الجمعة مثلا لغير المعصوم واما على العادل لا يبعد انه يخالف للظاهر المحقق في الاحتمال الاول
ايضا بل يمكن ان يقال ان مخالفة الظاهر فيه اشد هذا احد الاجوبة التي يمكن ان يجاب بها عن الرواية المذكورة
والثاني ان لا يكون المراد منه انتفاء الطلبة مطلقا بل طلبة خاصة اي التي يطلع عليها غيره من الناس بعد الا
اذا لم يكن بين الذي يؤم بهم وبين الله تعالى طلبة يطلع عليها الذين يقتدون به فليفعل والا فلا لانه
حينئذ يكون معينا للاثم لعدم جواز الاقتداء حينئذ وفساد صلوتهم فعلى هذا لا يلزم عدم جواز امامة الفاسق
والثالث ان يكون مراده صلى الله عليه التنبيه على الحمل لا الافراد والمعنى ان الحري واللائق هو ان الذي يؤم الناس
ان لا يكون بينه وبين الله طلبة فلا دلالة على هذا انتفاء الفرد الكامل عند انتفاء الوصف لا مطلقا
ولعل هذا المعنى هو الذي يؤيد ذيل الرواية حيث قال وقلت له مرة اخرى ان القوم من مواليك
يجتمعون فتحضر الصلوة فيؤذن بعضهم ويتقدم احدهم فيصلي بهم فقال ان كان قلوبهم كلها واحدة
فلا بأس فقال ومن لهم بمعرفة ذلك قال فدعوا الامامة لاهلها والرابع انها ضعيفة السند
لعدم معلومية طريق ابن ادريس الى السياري وعلى فرض الاغماض عنه نقول ان السياري على ما في [illegible]
هو احمد بن محمد بن سيار ابو عبد الله الكاتب كان من كتاب آل طاهر في زمن ابي محمد عليه السلام ويعرف بالسياري
ضعيف فاسد المذهب مجفو الرواية كثير المراسيل والحاصل ان الرواية المذكورة لا تصلح للاستناد
اليها في اثبات الحكم المخالف للاصل وما يظهر من مقالات الاصحاب والجواب عن الثالث ظاهر
لوضوح ان الظاهر من قوله صلى الله عليه واله قدموا افضلكم ان ذلك انما هو على الفضل [illegible] لكون
الامام اماما لم [illegible] لوضوح ان الانسان لا يمكن له ان يعتقد انه اوجه
الناس عند الله تعالى وان بلغ في الزهد والعبادة ما بلغ على انه مرسل وانت اذا احطت خبرا بما بيناه
لك ان النصوص المذكورة غير صالحة لاثبات حكم مخالف للظاهر لا سيما في مقابلة ما يظهر من
كلمات الاصحاب عليهم ما عرفت مما فصلناه فالتحقيق ان العدالة ليست من شرائط الائتمام ولا الامامة فلا يعتبر

الفاسق

الفاسق بقوله الا ما امنه فيها اذا اعتقد المأمومون عدالته [illegible]
فضلنا الجماعة الشاملة بعمومها للفاسق وغيره خرج ما دل الدليل على اخراجه وهو ما اذا اعتقد المأمومون
فسقه فلا يجوز لهم الاقتداء به لقوله عليه السلام لا تصل خلف من تثق بدينه واما غيره فيبقى تحت الاطلاقات التي
غيره منها ما جاءت العموم كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين وجه الاستدلال
هو ان حمل الركوع في الاية الشريفة على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي اي الخضوع اما على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فلقوله تعالى مع الراكعين لوضوح ان اعتبار المعية
في المعنى الشرعي انسب وقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة للقطع بارادة المعنى الشرعي هنا والحاصل
ان الحمل على المعنى الشرعي متعين [illegible] ثم نقول الركوع اما يحمل على معناه اي
الجزء المعهود للصلوة او يراد منه الصلوة تسمية للكل باسم جزئه وعلى التقديرين ينبغي حمله على الجماعة
لكون التأسيس اولى من التأكيد لكون الامر باقامة الصلوة مدلولا عليه بقوله تعالى واقيموا الصلوة فيكون
معناه صلوا مع المصلين اي في الجماعة وايثار الركوع على السجود مثلا لكونه [illegible] ادراك الركعة دون
ادراكها مع الراكعين اي في الجماعة والوجه في ايثار الركوع ما مر وعلى التقديرين [illegible]
انك ان الامر باقامة الصلوة واتيان الزكوة [illegible] وغيره كذلك الامر فاركعوا مع الراكعين
لم ينبغي التقييد بما اذا لم يعلم المأموم فسق الامام لان دلالة الاية على ذلك واما غيره فلا لانتفاء الدليل
عليه فيقتضي اطلاقه جواز الامامة للفاسق وهو المطلوب فتأمل ومنها النصوص الدالة على فضيلة
الجماعة بعنوان العموم الشامل لما نحن فيه وهي كثيرة **منها** ما رواه شيخنا الصدوق
في المجلس السادس عشر من المجالس عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لعثمان بن مظعون
رضي الله عنه يا عثمان من صلى صلوة الفجر في جماعة ثم جلس يذكر الله عز وجل حتى تطلع الشمس كان له
في الفردوس سبعون درجة بعد ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد المضمر سبعين سنة ومن صلى الظهر
في جماعة كان له في جنات عدن خمسون درجة بعد ما بين كل درجتين كحضر الفرس الجواد خمسين سنة ومن صلى
العصر في جماعة كان له كاجر ثمانية من ولد اسمعيل كل منهم رب بيت يعتقهم ومن صلى المغرب في جماعة كان له
كحجة مبرورة وعمرة مقبولة ومن صلى العشاء كان له كقيام ليلة القدر **ومنها** ما رواه في المجلس الثاني
والخمسين عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ما منكم احد يخرج من بيته متطهرا فيصلي
الصلوة في الجماعة مع المسلمين ثم يقعد ينتظر الصلوة الاخرى الا والملائكة تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه
ومنها الحسن المروي في المجلس الرابع والخمسين عن محمد بن زياد الاسدي الظاهر انه ابن ابي عمير عن ابان
بن عثمان الكوفي عن الصادق عليه السلام انه قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا
به خيرا واجيزوا شهادته **ومنها** ما رواه في باب ثواب الصلوة في جماعة من المحاسن عن اسمعيل بن
زياد السكوني عن ابي عبد الله عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله
من صلى الغداة والعشاء الاخرة في جماعة فهو في ذمة الله وهو مروي في باب الجماعة وفضلها من الفقيه
عن [illegible] الصادق عليه السلام حيث قال [illegible] من صلى الغداة الى اخره **ومنها** النبوي المروي في المجالس

عن ابن ابي عمير عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من
صلى المغرب والعشاء الآخرة وصلاة الغداة في المسجد في جماعة فكانما احيى الليل كله ومنها
الصحيح المروي في الكافي عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يروي الناس ان الصلاة في جماعة
افضل من صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين صلاة فقال صدقوا فقلت الرجلان يكونان جماعة فقال
نعم ويقوم الرجل عن يمين الامام ولا يستدل الا بمن يجيز احدهما من جهة ان مقتضاه ان الصلاة
في جماعة افضل من صلاة الرجل وحده والنصوص على هذا المضمون كثيرة وهو اعم من ان يكون الامام فاسقا
وغيره خرج ما اذا كان المأموم عالما بالفسق للنصوص السابقة فيبقى غيره مندرجا تحت العموم والثاني من حكمه
عليه السلام بان الرجلين يكونان جماعة لغيرهما ذكر وحكمه عليه السلام بان المأموم يقوم عن يمين الامام وسكوته عن
غيره دليل على ارادة العموم فتأمل والحاصل ان المستفاد من النصوص المذكورة وغيرها تحقق
الجماعة الشرعية عند الاجتماع فيما اذا صار بعضهم اماما والباقي ماموما وهو اعم من ان يكون الامام فاسقا
وغيره كلا او بعضا خرج ما اذا اعتقد المأموم فسق الامام لقوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته
فيبقى الباقي وهو ما اذا اعتقد عدالته سواء كان اعتقاده مطابقا للواقع ام لا ومقتضاه انه يسوغ للفاسق
الامامة فيما اذا اعتقد المأموم عدالته وهكذا الحال في اقامة الشهادة فان العدالة معتبرة في حق الحاكم فلا
يجاب الفاسق بشهادة ولو مع حكم الحاكم بها فيما اذا اعتقد عدالته ان قيل ان الاستدلال المذكور انما يتجه
على القول بان الالفاظ انما هي للاعم من الصحيح والفاسد لان احتمال اشتراط صحة صلاة الامام باعتقاده عدالته
انما يمكن دفعه بالاصل على هذا القول دون القول بانها اسام للصحيح قلنا بعد الاغماض عما فيه ان ذلك انما يتجه
اذا كان الاستناد في المرام الى الاصل واما اذا كان النظر الى العموم والاطلاقات كما فيما نحن فيه فلا ولا
يخفى في المقام شيء آخر وهو صحيح الحلبي ذلك لا يستدل ان يقال ان ذلك انما يتم اذا كان المستند لاعتبار العدالة
في الامامة منحصرا فيما سلف وليس كذلك لان شيخ الطائفة اورد في المنع من امامة الاغلف ما يقتضي
المنع عن امامة مطلق الفاسق وهو ما رواه عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال الاغلف لا
يؤم القوم وان كان اقرأهم لانه ضيع من السنة اعظمها ولا يقبل له شهادة ولا يصلى عليه الا ان يكون
ترك ذلك خوفا على نفسه وجه الاستدلال هو ان الحديث وان ورد في الاغلف لكن قوله عليه السلام لانه ضيع
الى آخره يقتضي منع الامامة عن كل فاسق لحجية المنصوص العلة في كل ما تحقق فيه العلة والجواب انه
ضعيف السند اذ في سنده الحسين بن علوان وقد ضعفه النجاشي والعلامة من رجال العامة فلذا انه عامي
ولم نجد فيه الا ما ذكره الكشي فيه في جماعة بعد حكمه بانهم من رجال العامة بقوله الا ان لهم ميلا ومحبة شديدة
انتهى لكنه لا يقتضي خروجه عن كونهم وما حكاه العلامة عن ابن عقدة في حسن بن علوان من انه كان اوثق من
اخيه اي الحسين بن علوان بل يدل على انه كان ثقة كما في اصل الوثاقة لكن يشكل التعويل على ذلك
في الحكم بالوثاقة وفي سنده ايضا عمرو بن خالد وقد حكم شيخ الطائفة والعلامة بانه بتري وعده الكشي
من رجال العامة لكن حكى عن ابن فضال انه ذكر ان عمرو بن خالد ثقة فعلى هذا ما ذكره السيد الشارح
قدس الله روحه في مقام الطعن على سند الرواية بانهم باجمعهم زيدية مجهولوا الحال فلا اعرف وجهه

لان شيخ الطائفة

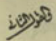
لان شيخ الطائفة رواه باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابي جعفر عن ابي الجوزاء عن الحسين بن علوان
عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي وليس فيهم من حكموا بزيديته الا عمرو بن خالد على ما عرفت من النجاشي والعلامة
مع ما عرفت من الكشي من عده من رجال العامة وحكاية توثيقه عن ابن فضال فكيف يمكن ان يقال ان رجال السند كلهم
زيدية مجهولوا الحال وهو اعرف بما قال ثم على فرض الاغماض عن القدح في السند نقول انه معارض الدلالة لان
الظاهر ان المراد منه فيما اذا علم القوم انه اغلف كما يرشد اليه قوله عليه السلام ولا يقبل له شهادة ولا يصلى عليه وحمله على
الحال الى منع الايتمام بالاغلف او منع امامته في صورة علم المأمومين بحقيقة الحال لكونها اعانة على الاثم فللقطع
بعدم جواز الايتمام به حينئذ وعلى فرض الاغماض عنه نقول ان التمسك به انما يتم في الفسق الذي يكون لترك الاحكام
الاطلاقا ودعوى عدم القول بالفصل بين انحاء الفسق لا تخفى ما فيه بل نقول انه لا يمكن التمسك به في مطلق ترك
الواجبات ايضا لوضوح ان منصوص العلة انما يتعدى في مورد النص وهو تضييع اعظم السنة لا مطلقها
بل في المقام شيء آخر وهو ان الظاهر من الاصحاب في مباحث صلاة الاموات ان العدالة شرط الامامة
فيها فاذا ثبت ذلك فيها يثبت في الصلوات اليومية مثلا اما لانتفاء الفارق او بطريق اولى قال في
المعتبر ولا يؤم الولي الا ان يستكمل شرائط الامامة والا استناب وعلى هذا اتفاق العلماء قال وسنبين
الشرائط المعتبرة في الامام وانها معتبرة في كل موضع وفي مباحث صلاة الاموات من الكتاب ولا يتقدم
الولي الا اذا استكملت فيه شرائط الامامة والا قدم غيره وفي النافع ولا يؤم الولي الا وفيه شرائط الامامة
وفي القواعد انما يتقدم الولي مع اتصافه بشرائط الامامة والا قدم من يختاره وفي نهاية الاحكام وانما
يتقدم الولي اذا كان بشرائط الامامة وقد تقدمت في الجماعة فان لم يستكملها استناب وفي التحرير انما
يتقدم الولي مع استجماع شرائط الامامة فان فقدها استناب وفي التذكرة انما يتقدم الولي اذا كان
بشرائط الامامة وقد بيناها في صلاة الجماعة فان لم يستكملها استناب وعليه علماؤنا اجمع وفي المنتهى
لا يؤم الولي الا مع استكماله شرائط الامامة السابقة في الجماعة وهو اتفاق علمائنا ولو لم يكن بالشرائط
قدم غيره وفي الذكرى لو لم يكن الولي بصفة الامام استناب وفي الدروس ولو لم يكن الولي اهلا استناب
هذه جملة من كلماتهم في المقام والمستفاد من ظواهرها ان العدالة من شرائط الامامة لكن لا
يبعد ان يقال انها مجملة في صورة علم المأمومين بعدم اتصاف الولي بشرائط الامامة فلا ينافي
وهذا وان كان في نفسه بعيدا لكن بعد الالتفات الى ما حكينا عنهم في اوائل البحث من العبارات
الظاهرة في عدم جواز امامة الفاسق وحصلنا القرائن في كلماتهم ان المراد عدم جواز الاقتداء
به او ان المراد عدم جواز الامامة في صورة علم المأمومين بحقيقة الحال نظير ما في محل الكلام لكن
لا يخفى ان في النفس بعد شيئا فالحزم في الدين ترك مباشرة الامامة لزمرة الفاسقين اعاننا
الله سبحانه في الاجتناب عن مسالك العاصين ووفقنا عن متابعة الهوى فانها من اقوى جنود الشيطان
واعظم حبائل السالكين ووفقنا للعروج الى معارج العلم واليقين وثبت قلوبنا بفضله وكرمه
الى ملجئي في امور الدنيا والدين والحمد لله رب العالمين وصلواته على خير خليقته خاتم النبيين وعترته
الاطائب الاكرمين وآله الافاخم الاماجد الانجبين الذين باقتفاء آثارهم يتوصل الى النعيم والمغانم

فائدة [illegible] في صلاة الميت

في جواز امامة العبد

العذاب الاليم ثم لا يخفى ان فى مباحث العدالة مباحث اخرى عدلنا عنها فى المقام لان لها مقاما احرى بها

قوله قدس سره ويجوز ان يكون عبدا قال السيد الشارح قدس الله تعالى تربته هذا مبنى على القول
بانعقاد الجمعة به مع الحضور اولا لا يخفى عليك ما فى هذا البناء فان مقتضى جعل الشىء مبنيا على الشىء ان يكون
انتفاؤه موجبا لانتفائه فاللازم منه ان كل من لا تنعقد به الجمعة لا يجوز ان يكون اماما فيها وهو غير
لازم مبين لانتفاء الدلالة ولذا ترى المصنف قدس الله تعالى روحه تردد فى انعقاد الجمعة بالعبد مع ذلك
قطع هنا بجواز امامة العبد وكذا العلامة فى التحرير فانه جوز امامة العبد فى الجمعة فيما اذا تم العدد بغيره
ومقتضاه عدم انعقادها به بل ظاهر البيان انه مما اطبق عليه المتاخرون وستقف على عبارتهما والحاصل
ان امامة الجمعة شىء وانعقاد الجمعة بشخص شىء اخر وينعقد بها بجعل كل واحد منهما موضوعا والاخر محمولا
قضايا اربع موجبتان وسالبتان يتحقق كل من يمكن ان يكون اماما فى الجمعة يجب ان يكون ممن ينعقد به الجمعة
وكل من لا يمكن ان يكون اماما فيها لا ينعقد به الجمعة والقضية الثانية لا شبهة فى فسادها لانتقاضها
بالفاسق ومن لا يتمكن من الاتيان بالخطبتين لانعقاد الجمعة بكل منهما ولا يصح الامامة منهما واما الاولى
فالانتقاض فيها غير ظاهر الا ان العبد منها على ما نتم لبعضهم من كلام الشيخ من تجويزه امامته فيها
لكنا قد ابطلناه فيما سلف انه ليس المراد ذلك والثالثة كل من ينعقد الجمعة به يمكن ان يكون اماما فيها
وقد عرفت عدم استقامتها والرابعة كل من لا ينعقد الجمعة به لا يصح امامته فيها وقد عرفت الكلام
فى ذلك ايضا اذا علمت ذلك فلنعد الى المطلوب فنقول ان ما ذكره المص من جواز امامة العبد فى الجمعة
هو احد الاقوال فى المسألة وهو مختار المبسوط والتهذيب والخلاف والسرائر والجامع والتحرير
والتذكرة والمنتهى والقواعد والدروس والبيان وجامع المقاصد بعضها صريحا وبعضها ظاهرا قال
فى المبسوط ويجوز ان يكون امام الجمعة عبدا اذا كان اقرأ الجماعة ويكون العدد قد تم بغيره وفى التهذيب
ولا باس ان يؤم العبد المملوك بالقوم اذا كان على شرائط الامام وفى الخلاف يجوز ان يكون العبد
اماما فى صلاة الجمعة وان كان فرضها ساقطا عنه لانه اذا تكلفها جاز ان يكون اماما فيها وبه
قال ابو حنيفة والشافعى وقال مالك لا يصح وفى السرائر ولا باس بامامة العبد والاعمى اذا كانا
على الصفات التى توجب التقدم وفى الجامع ويجوز كون امام الجمعة عبدا اذا كان اقرأ الجماعة وفى
التحرير والاقرب عندى جواز امامة العبد مع كمال العدد بغيره وكذا يجوز ان يكون المسافر اماما اذا تم
العدد بغيره وكذا المريض والاعمى وفى التذكرة يجوز امامة العبد مع الشرائط لمواليه وغيرهم
عند اكثر العلماء وفى المنتهى وفى امامة العبد قولان اظهرهما الجواز اذا تم العدد بغيره وفى القواعد ولا يشترط
الحرية على راى وفى الدروس على الاقرب جواز امامة العبد والمسافر والاعمى والاجذم والابرص وان
كره ذلك والظاهر من الذكرى والبيان انه مما اطبق عليه المتاخرون قال فى الاول العبد ان حكم بانعقاد
الاحوط اعتبار الحرية فى امام الجمعة هذا لفظه وقال فى المبسوط يجوز واختاره المتاخرون وفى الثانى
والمسافر والعبد ان قلنا بالانعقاد بهما جازت امامتهما وجوز الشيخ والمتاخرون امامتهما وان قلنا
بعدم الانعقاد بهما اذا تم العدد بغيرهما وفى جامع المقاصد اصحهما وهو اختيار متاخرى الاصحاب العبد


فالقول الثانى

والقول الثانى عدم الجواز مطلقا ولو للعبيد وهو الظاهر من شيخنا المفيد والعلامة فى نهاية الاحكام قال
فى المقنعة والشرايط التى تجب فيمن يجب معه الاجتماع ان يكون حرا بالغا طاهرا فى ولادته وقال فى نهاية
الاحكام قال فى مقام ذكر الشرايط المعتبرة فى امام الجمعة ما هذا لفظه الخامس الحرية والاقرب اشتراطها لانها
من مناصب الجليلة فلا تليق بالعبد ولان العبد لا تجب عليه فلا يكون اماما وهو الظاهر من الشيخ
فى النهاية ايضا حيث قال فى باب الجمعة وينبغى ان يكون صفة الامام الذى يتقدم اولا اى يكون حرا بالغا
طاهرا فى ولادته والجمع بين الصفات الثلث يشعر بارادة اللزوم من ينبغى فمقتضاه منع امامة العبد
فى الجمعة مطلقا قال السيد الشارح قدس الله تعالى روحه فى مقام تحرير الاقوال فى المسألة ان عنوان عبارة المنتهى
ما هذا لفظه اختلف الاصحاب فى امامة العبد فقال الشيخ فى الخلاف وابن الجنيد وابن ادريس انها تجوز
الى ان قال وقال الشيخ فى النهاية والمبسوط لا يجوز ان يؤم الاحرار ويجوز ان يؤم مواليه اذا كان اقرأهم
واطلق ابن حمزة ان العبد لا يؤم الحر واختاره العلامة فى النهاية وفى كلامه مواضع من وجوه ذكرها
الفاضل المحشى الخراسانى الاجرة **منها** ان ما عزاه الى النهاية قد وقع هنا فى غير موقعه لان الكلام فى
امامة الجمعة والشيخ انما ذكر ذلك فى باب الجماعة والمناسب ان يورد هنا ما ذكره فى باب الجمعة ومقتضاه
عدم جواز امامة العبد فيها مطلقا كما علمت والجمع بين ما ذكره فى الموضعين منع امامة العبد فى الجمعة وتجويزها
فى غيرها لمواليه وما ذكر نظير الحال بعينه فى المبسوط فان ما عزاه اليه انما ذكره فى باب الجماعة والمناسب
هنا ايراده فى باب الجمعة وقد عرفت انه مطابق لما ذكره فى الخلاف فيجعل ما فى المبسوط مقابلا لما فى الخلاف
مع اتحادهما انما نشأ من الخلط فى غير محله **ومنها** ما عزاه الى ابن حمزة فانه غير مطابق للواقع فان المراد بالاطلاق
فى قوله واطلق ابن حمزة يحتمل وجهين **احدهما** ان منع امامة العبد فى كتاب الشيخ بالاضافة الى غير مواليه
بخلاف ابن حمزة فانه منع مطلقا **والثانى** ان تجويز امامة العبد فى كلام الشيخ مقيد بما اذا كان اقرأهم
واطلق ابن حمزة المنع ولو كان اقرأهم وما فى الوسيلة غير مطابق للاحتمالين اما كلامه فى باب الجماعة فهو هذا
وللعبد ان يؤم بمولاه خاصة اذا كان اهلا لذلك والمستفاد منه عدم جواز امامة العبد لغير مولاه
وجوازها له عند كونه اهلا لذلك وهو غير ما يستفاد من كلام الشيخ فى الكتابين واما كلامه فى باب
الجمعة فهو هذا ويجب ان يرى الامام الذى يخطب لهم اشياء ان يخطب قائما معتدلا وان يكون على طهر وان
يخطب خطبتين ويفصل بينهما بجلسة خفيفة ويجمع فيه تسعة شروط الايمان والبلوغ وكمال العقل والعدالة
وصدق اللهجة والولادة من الحلال واقامة الفرائض فى اول الوقت والصحة من الجنون والجذام
والبرص ولا يجب ان يكون حاويا من اطلاق المنع **ومنها** ما عزاه الى العلامة فى النهاية ومقتضاه
تجويزه امامة العبد للعبيد فانه خصص منع امامته بالحر فيقتضى تجويزها للعبيد وهو ايضا مخالف للواقع كما
عرفت ثم لا يخفى ان مقتضى ما ذكره شيخ الطائفة فى المبسوط تجويز امامة الجمعة للعبد مطلقا وعدمه
فى غيرها الا لمولاه ولا يخفى ما فيه من الاستبعاد كما لا يخفى ثم المراد بالموالى فى كلام النهاية والمبسوط
الملاك وهو المصرح به فى كلام ابن البراج فى المهذب حيث قال ولا يؤم العبد الاحرار الا ان
يكونوا ساداته اذا كان العبد اقرأهم وقد عرفت كلام ابن حمزة والظاهر انه مستندهم فى هذا

التخصيص ما رواه في ب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه قال لا يؤم العبد الا اهله بناء
على ان المراد من الاهل فيه هو الصاحب لا بمعنى اهل الخاصة واهل التقوى والظاهر ما ذكره شيخ الطائفة
في الخلاف حيث قال وروي في بعض رواياتنا ان العبد لا يؤم الا مولاه اشارة الى الرواية المذكورة والجواب
ان تلك الروايات لضعفها لا تصلح لمعارضة الصحيح الاشهر فالحمل على الجواز مطلقا للاصل والعمومات وخصوص
الصحيح المروي في التهذيب عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به
وكان اكثرهم قرآنا قال لا بأس به والصحيح المروي فيه ايضا عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرآنا قال لا بأس به والموثق المروي فيه عن سماعة قال سألته
عن المملوك يؤم الناس فقال لا الا ان يكون هو افقههم واعلمهم والصحيح المروي في الكافي عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الصلاة خلف العبد فقال لا بأس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه
منه **فوائد وهل يجوز ان يكون ابرص او اجذم فيه تردد والاشبه الجواز وكذا الاعمى**
هنا مسئلتان **الاولى** امامة الابرص والاجذم وقد اختلف الاصحاب في ذلك على اقوال **الاول**
عدم الجواز مطلقا سواء كان في الجمعة وغيرها اماما لمثلهما وغيرهم وهو مختار جمل العلم والعمل والنهاية
والخلاف وفيه دعوى الاجماع عليه قال في الجمل ولا يؤم الناس الاغلف وولد الزنا والاجذم والابرص
والمحدود ولا صاحب الفالج الاصحاء وفي النهاية في بحث الجماعة ولا يؤم المجذوم والابرص والمجنون
والمحدود بالناس ولا يؤم المقيد المطلقين ولا صاحب الفالج الاصحاء وفي مباحث الجمعة وينبغي ان
يكون صفة الامام الذي يتقدم اولا ان يكون حرا بالغا طاهرا في ولادته مجنبا من الامراض الجذام
والجنون والبرص وفي الخلاف بعد لا يؤمن الناس على كل حال المجذوم والابرص والمجذوم
وولد الزنا والاعرابي بالمهاجرين والمقيد بالمطلقين وصاحب الفالج الاصحاء وقد ذكرنا الخلاف
في ولد الزنا والمجنون والخلاف انه لا يؤم والباقون لم اجد احدا من الفقهاء كرهه ذلك
دليلنا اجماع الفرقة وذكر شيخنا المفيد في المقنعة ما يقتضي عدم وجوب امامة الجمعة لهما واما في الجماعة
فلم اظفر فيه بما يوصل الى مذهبه الشريف فيها قال والشرايط التي يجب فيمن يجب معه الاجتماع ان يكون
حرا بالغا طاهرا في ولادته مجنبا من الامراض الجذام والبرص **والقول الثاني** التفصيل بين الجمعة
فالجواز وغيرها فالعدم وهو مختار جماعة منهم شيخ الطائفة في جمل العقود والتهذيب قال في الاول
ولا يؤم بالناس عشرة ولد الزنا والمحدود والمفلوج بالاصحاء والمقيد بالمطلقين والقاعد بالقيام
والمجذوم بالاصحاء والابرص بمن ليس كذلك وفي الثاني بعد ان روى رواية عبد الله بن يزيد الابشر
ما هذا لفظه ويجوز ان يكون هذا الخبر مختصا لا لقوم يكون صفاتهم مثل صفات هؤلاء فانه يجوز
لهما ان يؤماهم على كل حال ومنهم القاضي ابن البراج قال في المهذب لا يجوز ان يتقدم يصلي ولا يؤم لغيره
من الاصحاء السليمين من الابرص والمجذوم والمفلوج والزمن ممن اوما ذكرناه لا يؤم واحد منهم
الا بمن كان مثله ولا يؤم من خالفه في العقيدة والسلامة بل الظاهر منه في شرح جمل العلم دعوى
الاجماع عليه حيث قال واما امامة الاغلف وولد الزنا والاجذم والابرص والمحدود وصاحب الفالج

والجالس

امامة الابرص والاجذم والاعمى

والجالس فعندنا انها غير جائزة الا لمن كان مثلهم دون من كان خلافهم من الاصحاء السليمين من
هذه العاهات الى ان قال ودليلنا على ما ذهبنا اليه فيما تقدم ذكره الاجماع الذي سلف ذكرنا له وطريقة
اليقين ببراءة الذمة ومنهم السيد ابن زهرة مع دعوى الاجماع عليه قال في الغنية ولا يصح الايتمام
بالابرص والمجذوم والمحدود والزمن والخصي والمرأة الا لمن كان مثلهم بدليل الاجماع المشار اليه
وطريقة الاحتياط واليقين في مهذب الحلبي تلخيص الشافي ولا يؤم الابرص والمجذوم والمحدود و
الخصي والزمن والمرأة والصبي الا بمن هو مثلهم **والثالث** التفصيل بين الجمعة فالعدم مطلقا
وغيرها فكذلك لغير الامثال واما لهم فالجواز وهو مختار شيخ الطائفة في المبسوط قال في مباحث الجمعة
ولا يجوز ان يكون الامام اجذم ولا ابرص او مجنونا وفي مباحث الجماعة ولا يؤم المجذوم والابرص
والمحدود من ليس كذلك ويجوز امامتهم بمن كان مثله واختاره العلامة في نهاية الاحكام قال
في مباحث الجمعة في مقام ذكر الشرائط المعتبرة في امام الجمعة ما هذا لفظه الامر السابع السلامة من الجذام
والبرص والعمى وفي مباحث الجماعة الاجذم والابرص لا يؤمان الصحيح على الاقوى لنفور النفس عنهما فلا
يحصل الانقياد الى طاعتهما الى ان قال ويجوز امامتهما لمثلهما وامامة كل واحد للاخر انتهى وان شئت جعلته
بعينه الذي ذكرناه لا اخر في المسئلة **والرابع** التفصيل بين الجمعة فالعدم وغيرها فالجواز حتى لغير
المماثل ومعها الغير وهو مختار الوسيلة والجامع قال في مباحث الجمعة من الوسيلة ما اوردناه في
المسئلة السالفة فليلاحظ وفي مباحث الجماعة منه تكره امامة ثلثة عشر نفسا الا بامثالهم المتيمم
والمسافر والمقيد والقاعد الى ان قال والمحدود والمجذوم والابرص وفي مباحث الجمعة من الجامع و
لا يكون امام الجمعة اجذم ولا ابرص ولا مجنونا وفي مباحث الجماعة منه ويكره امامة الاجذم والابرص
والمفلوج والمقيد والاعرابي الا بامثالهم **والخامس** مثل الرابع الا انه سوى فيه بين العيدين
والجمعة وهو مختار السرائر قال ويكره امامة الاجذم والابرص وصاحب الفالج للاصحاء في ما عدا الجمعة
والعيدين واما في الجمعة والعيدين فان ذلك لا يجوز **والسادس** الجواز مطلقا من غير كراهة
وهو مختار المراسم قال صلاة الجماعة تنقسم اربعة اقسام واجب وندب ومكروه ومحظور فالواجب
صلاة الجمعة والعيدين عند الشروط والندب باقي الفرائض من الصلوات والمكروه صلاة المؤمنين
خلف المتيمم والحاضر خلف المسافر والمحظور الصلاة خلف الفسقة والكفرة والجائز في النوافل
الا صلاة الاستسقاء وصلاة الرجل خلف المرأة والصلاة خلف ولد الزنا انتهى حيث حصر كلا من
المكروه والمحظور فيما ذكر ولم يذكر ما نحن فيه ظهر انه لم يكن منهما عنده وهو المطلوب وهو الظاهر من
عبارة المعتبر ايضا **والسابع** التفصيل بين الجمعة فالعدم وغيرها فالكراهة ولو للامثال لكنه
مع الرابع الا ان الظاهر تعميم الكراهة حتى المماثل ايضا وهو مختار العلامة في التحرير
قال في مباحث الجمعة ولا يؤم الاجذم والابرص وفي مباحث الجماعة ويكره ان يؤم الاعرابي بالمهاجرين
والمجذوم والابرص وهو مختاره في المنتهى ايضا **والثامن** مثل السابع الا في المماثل فلا يكره وهو
الظاهر من العلامة في القواعد قال ويكره تمكين الصبيان في الصف الاول وان يأتم حاضر بمسافر

فى رواية وصحيح الابرص مطلقا او الجذم والظاهر انه اراد بقوله مطلقا الجمعة وغيرها وان اقتصر فى مباحث
الجمعة على نقل القولين كما انه اقتصر فى الارشاد فى مباحث الجمعة على نقل القولين وقضى فى مباحث
الجماعة بكراهة امامة الاجذم والابرص ومقتضاه ثبوت الكراهة ولو للمماثل والرابع الجواز مع الكراهة
وهو مختار الانتصار والنافع والذكرى والمعتبر والدروس والبيان وجامع المقاصد وحاشيته على
الكتاب والارشاد والتنقيح قال فى الانتصار ومما انفردت به الامامية كراهية امامة الابرص والمجذوم
والمفلوج والحجة فيه اجماع الطائفة وفى النافع ويكره ان يأتم الحاضر بالمسافر والمتطهر بالمتيمم
وان يستناب المسبوق وان يؤم الاجذم والابرص فان اطلاقه يعم الجمعة وغيرها والامامة
للمماثل وغيره وفى الذكرى فى مقام ذكر الشرائط المعتبرة فى نائب الامام فى الجمعة ما هذا لفظه الرابع
السلامة من الجذام والبرص فى قول الاصحاب فى الجماعة مطلقا ثم ذكر صحيحة ابى بصير الآتية فقال وكرهه
المرتضى فى احد قوليه فذكر رواية عبد الله بن يزيد الآتية فقال والجمع بينهما بالحمل على الكراهة الى آخر ما
ذكره وفيه فى مباحث الجماعة بعد ان ذكر الابرص والمجذوم وغيرهما واطلاق الصحيحة بهم ما هذا لفظه
يكره امامة هؤلاء جمعا بين ما دل على الجواز وبين روايات المنع وفى المعتبر ويكره ان يؤم الاجذم
والابرص وفى الدروس فى مباحث الجمعة والاقرب جواز امامة العبد والمسافر والابرص والاجذم
والابرص وان كره ذلك وفيه فى مباحث الجماعة ويجوز امامة العبد مطلقا على الاقرب والمكفوف
بمسدد والخصى بالسليم خلافا للحلبى والمتيمم بالمسافر ولا عرابى ولاجذم ولابرص والمفلوج وفى البيان
فى مباحث الجمعة ويكره ان يكون اجذم او ابرص والمنع ضعيف ومقتضاه ثبوت الكراهة ولو للمماثل
الظاهر منه فى مباحث الجمعة تخصيصها بغير المماثل حيث قال يكره امامة الاعرابى بالمهاجرين والاجذم والابرص
والمفلوج بالاصحاء وفى جامع المقاصد والكراهة اقوى لان المرض لا يرفع الاهلية كالاعرابى مع
اهليته وفى حاشيته على الكتاب والمعتمد الجواز وفى حاشيته على الارشاد الاصح الجواز مع الكراهة
وفى التنقيح منع السيد والشيخ امامة الاجذم والابرص والوجه جوازه لنا الكلام فى مستند
الاقوال وابراز المختار منها فنقول اما المستند للقول الاول فالصحيح المروى فى الكافى عن ابى بصير
عن ابى عبد الله عليه السلام قال خمسة لا يؤمون الناس على كل حال المجذوم والابرص والمجنون وولد
الزنا والاعرابى والصحيح المروى فيه ايضا عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين
عليه السلام لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابى لا
يؤم المهاجرين وهو مروى فى الفقيه مرسلا وما رواه فى الفقيه باسناده الى محمد بن مسلم عن ابى
جعفر عليه السلام انه قال خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة فى جماعة الابرص
والمجذوم وولد الزنا والاعرابى حتى يهاجر والمحدود وقد بحثنا فى بحث اول عدم وجوب الجمعة على ان
طريقه الى محمد بن مسلم وان حكم بضعفه لكنه ليس كذلك لما فصلنا هناك واما المستند
للقول بالجواز مع الكراهة وهو الجمع بين النصوص المذكورة وما رواه فى التهذيب عن عبد الله
بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المجذوم والابرص يؤمان المسلمين قال نعم قلت هل

الله بهما المؤمن

يبتلى بهما المؤمن قال نعم وهل كتب البلاء الا على المؤمن والسند الى الراوى وان كان صحيحا لكنه
مجهول لكن روى فى المحاسن عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن زياد يعنى ابن ابى عمير عن الحسين بن ابى العلاء عن ابى
عبد الله عليه السلام قال سألته عن المجذوم والابرص منا يؤمان المسلمين قال نعم وهل يبتلى بهذا الا المؤمن
وقال النجاشى فى ترجمته واخواه على وعبد الحميد روى الجميع عن ابى عبد الله عليه السلام وكان الحسين اوجههم
ويحتمل توثيقه لثبوت التوثيق لعبد الحميد مضافا الى ان الراوى عنه ابن ابى عمير وهو من اصحاب الاجماع
بناء على انهما نص فى الجواز وظاهر ان فى الجواز كما ان النصوص المانعة ظاهرة فى الحرمة ونص
فى المرجوحية وعند رفع اليد عن ظاهر كل منهما لمعارضة النص فى الآخر يكون المتحصل الجواز مع الكراهة
وهو المطلوب واما المستند للقول بالتفصيل اى الجواز للمماثل والعدم لغيره فهو الجمع بين النصوص المذكورة
بحمل المانعة على ما اذا كانت الامامة لغير المماثل والمجوزة على ما اذا كانت للمماثل والشاهد على هذا الجمع المنقول
فى كلام ابن البراج وزهرة وفيه تامل لاباء النص المجوز عن هذا الحمل لورود السؤال عن امامتهما للمسلمين
والمحتمل هو الجواز للمماثل وعدمه لغيرهم اى الاصحاء فهنا دعويان لنا على اوليهما ما دل على جواز الامامة بمن
كان موثوقا به وبالجملة بالعامة من الاجماعات المنقولة والنصوص المعتبرة مضافا الى خصوص الاجماع فى
كلام الفاضلين المتقدمين والنصوص المانعة فى المسألة غير منافية اذ الظاهر منها غير ما نحن فيه وان ابيت
عن دعوى الظهور فلا اقل ان لا يتضح ان محمولها غير ظاهر وعلى فرض التسليم فلا بد من تخصيصها
لقيام الاجماعين المذكورين مضافا الى ان الذى يظهر من التتبع كلماتهم ان القول بالجواز للمماثل مما يمكن ان
يدعى انه مما لا خلاف فيه فلاحظ الاقوال السالفة حتى يتضح لك حقيقة الحال اذ القول بالمنع مطلقا
لم يظهر الا عن السيد فى الجمل والشيخ الطائفة فى الخلاف والنهاية وكلامهما فى الكتب المذكورة وان
كان مطلقا وهو مبنى لشبهة الاطلاق فيها لكن الظاهر ان الاطلاق بحيث يشمل محل الكلام ليس بمراد
كفاك فى هذه الدعوى بالاضافة الى الجمل ما ذكره الفاضل ابن البراج فى شرحه حيث ادعى الاجماع على الجواز
للمماثل مضافا الى ما عرفت من دعوى الاجماع على الكراهة مطلقا فى الانتصار واما شيخ الطائفة فكفاك
فى هذا المرام كلامه فى التهذيب فان الظاهر منه ان الامامة للامثال من الامور المسلمة التى لا يقبل الانكار
فلاحظ عبارته السالفة حتى يتضح لك سر الحال مضافا الى تصريحه فى سائر كتبه بالجواز للمماثل
وعلى ثانيهما مضافا الى الاجماع المنقول فى الخلاف وشرح الجمل والغنية النصوص المعتبرة المانعة السالفة
التى يمكن دعوى القطع لشمولها لما نحن فيه وهى لاعتضادها بالاجماعات المنقولة وعمل الاكثر بل الشهرة
على ما يظهر من كلام الذكرى ما تعين المصير اليه مضافا الى قول العلامة فى التذكرة اشترط اكثر علمائنا كون الامام
سليما من الجذام والبرص وعزى القول بالجواز فى مباحث الجماعة الى بعض علمائنا ان قلت ان التعويل على
النصوص المذكورة مشروط بانتفاء المعارض وهو موجود فيما نحن فيه كما عرفت والمعارض منهما من تعارض
النص والظاهر لوضوح ان النصوص المذكورة ظاهرة فى المنع والتحريم والمجوز نص فى الجواز كما يحملنا
عليه من اقوى المرجحات عند تعارض الادلة لا قوة الدلالة قلنا اما رواية عبد الله بن يزيد فقد عرفت
جهالة الراوى فيها فلا تصلح للمعارضة واما ما حكيناه عن المحاسن فهو وان كان معتبر الاسناد لكنه غير صالح

محمد بن زياد
ابن ابى عمير

مستند الجواز
فى المماثل ودونه
عجزه

المختار الجواز
للمماثل ودون غيره

مستند القول
بالجواز مع
الكراهة

لمعارضة النصوص المعتضدة بالإجماعات المنقولة وإن شئت قلت إنه معارض بدعوى الإجماع في كلام ابن
البراج وهو يوجب التساقط فيبقى النصوص المعتبرة وغيرها سالمة عما يصلح للمعارضة فلا يتعين المصير إلى
مقتضاها وهو المراد ويؤيده ما رواه شيخنا الصدوق في باب الخمسة من الخصال عن درست عن إبراهيم
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة يجتنبون على كل حال المجذوم وولد الزنا والأعرابي وكذا ما
اشتمل على الأمر بالفرار من الجذام والبرص **المسألة الثامنة** إمامة الأعمى تنقيح المقام البحث عن
أنه هل أن إمامته ما في الجمعة أو غيرها فهنا مقامان **الأول** إمامة الأعمى في الجمعة وقد اختلف كلام
العلامة في ذلك فذهب في نهاية الأحكام والتذكرة إلى عدم الجواز بل عزاه في الثاني إلى أكثر علمائنا
قال في الأول ويشترط في إمام الجمعة أمور إلى أن قال السابع السلامة من الجذام والبرص والعمى إلى أن قال
وأما العمى فإنه لا يتمكن من التحرز عن النجاسات غالبا وفي الثاني اشترط أكثر علمائنا كون الإمام
سليما من الجذام والبرص والعمى ثم أخذ في الاستدلال فقال وكذا الأعمى لا يتمكن من الاحتراز عن النجاسات
غالبا ولأنه ناقص فلا يصلح لهذا المنصب الجليل وقال بعض علمائنا المتأخرين يجوز واختلفوا في
أن البصير أولى أو هما سيان على قولين وذهب في التحرير والمنتهى إلى الجواز بل عزاه في الثاني إلى
أكثر أهل العلم قال في الأول ويجوز أن يكون المسافر إماما إذا تم العدد بغيره وكذا المريض والأعمى وفي
الثاني يجوز إمامة الأعمى هو قول أكثر أهل العلم لأنه فقد حاسة لا يخل بشيء من أفعال الصلاة فكان
حكمه حكم فاقد الشم وهو ينافي ما ذكره في التذكرة من نسبة اشتراط السلامة من العمى إلى أكثر علمائنا
والظاهر أن مراده هناك الجمعة من حيث المجموع وجعل ما ذكره في المنتهى دليلا عليه وتوقف في القواعد
والإرشاد على نقل العلامة ونحن نورد ما ورد في المقام النصوص الواردة عن سادات الأنام ثم نعقد
الكلام فنقول **منها** الصحيح المروي في التهذيب عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس
بأن يصلي الأعمى بالقوم وإن كانوا هم الذين يوجهونه **ومنها** ما رواه في الكافي عن السكوني عن أبي
عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه لا يؤم الأعمى في الصحراء إلا أن
يوجه إلى القبلة **ومنها** الصحيح المروي في باب فضل المساجد وفضل الجماعة من زيادات التهذيب عن
الحلبي عن أبي عبد الله في الأعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد ولا يعيدون فإنهم تحروا
ومنها ما رواه في الكافي عن الشعبي قال قال علي عليه السلام لا يؤم الأعمى في البرية ولا يؤم المقيد المطلقين
ومنها ما رواه في الفقيه عن مولانا الباقر والصادق عليهما السلام لا بأس أن يؤم الأعمى إذا رضوا به وكان
أكثرهم قراءة وأفقههم وفيه قال أبو جعفر عليه السلام إنما الأعمى أعمى القلب فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور إذا علمت ذلك فنقول إن في قول المصنف وكذا الأعمى يحتمل وجهين **أحدهما** أن يكون
التشبيه في أصل الجواز ويكون المراد كما أنه تجوز إمامة الأجذم والأبرص في الجمعة كذا يجوز إمامة الأعمى
فيها **والثاني** أن يكون التشبيه في جميع ما ذكر في الأول من التردد والحكم بالجواز لعدم ولا يبعد
أن يقال إن المراد هو الأول للفرق البين بين إمامة الأعمى والأجذم والأبرص لظاهر النصوص الحاكمة
عن إمامتهما وتحقق الفتوى بذلك من فحول الأصحاب بخلاف الأعمى فإنه لم يظهر فيه خبر واحد يمنع عن إمامته

إمامة الأعمى

أصلا مع ما عرفت من النصوص المعتبرة المقتضية للجواز ولا معتد بذلك قبل المصنف ومع ذلك لا يخلو من
تردد وعلى الثاني ينبغي أن يقال في وجه الجواز فللنصوص المذكورة مضافا إلى عمومات الجماعة وأما المنع
فلا شيء ربما يمكن أن يدعى أن المتبادر هنا إمامة الجماعة فيشكل التمسك بها في إمامة الجمعة إلا ما جعله الشيخ
الشارح وجها بعد تسليم دلالة النص الصحيح على الجواز وكيف كان فالمعتمد الجواز والمستند فيه مضافا
إلى عمومات الجماعة النصوص المذكورة ودعوى التبادر ممنوعة مضافا إلى أن المخالف في المسألة قبل
العلامة غير معلوم وإن وافقه بعض المتأخرين كشيخنا أبي العباس أحمد بن فهد قال في الموجز ويجب في إمام الجمعة
الإيمان إلى أن قال والسلامة من الجذام والبرص والعمى **والمقام الثاني** في إمامته في الجماعة وإن شئت
قلت في غير الجمعة والعيدين والظاهر أنه لا خلاف فيه والعلامة مع مخالفته في المسألة السابقة في
نهاية الأحكام والتذكرة أفتى بالجواز هنا بل حكم بانتفاء الكراهة في الأول وبعدم الخلاف في الثاني
قال في نهاية الأحكام في كراهة إمامة الأعمى إشكال أقربه المنع لقول الصادق عليه السلام لا بأس أن يصلي
الأعمى بالقوم وإن كانوا هم الذين يوجهونه إلى آخره وفي التذكرة يجوز أن يكون الأعمى إماما لمثله وللبصراء
بلا خلاف وفي المنتهى لا بأس بإمامة الأعمى إذا كان من ورائه من يسدده ويوجهه إلى القبلة وهو مذهب
أهل العلم لا نعرف فيه خلافا إذا علمت ذلك نقول إن كلام العلامة في باب الجماعة غير مختلف أصلا
بل مقتضاه جواز إمامة الأعمى من غير إشكال بل نفى الخلاف في ذلك في التذكرة والمنتهى وأما في
باب الجمعة فقد اختلف فتواه في ذلك في كتبه ففي النهاية والتذكرة أفتى بعدم الجواز وفي التحرير
والمنتهى بالجواز ويظهر منه التوقف في القواعد والإرشاد واختلاف الأقوال من المجتهد
في الكتب المتعددة غير مستبعد أصلا بل يمكن القول بذلك في كتاب واحد كما لا يخفى على المتأمل
لكن غاية ما يتوجه عليه شيئان **أحدهما** أنه فرق بين إمامة الجمعة والجماعة وهو غير مستبعد
أصلا لوضوح أن الاهتمام في إمامة الجمعة أشد ولذا تراه مع مصيره في جملة من كتبه إلى عدم جواز إمامة
الأجذم والأبرص في الجمعة أفتى بجواز إمامتهما في باب الجماعة في تلك الكتب وتوقف في القواعد و
الإرشاد في إمامتهما في الجمعة وقطع فيهما بجواز إمامتهما في باب الجماعة مع الكراهة **والثاني** ما يتوجه عليه
من أنه نسب جواز إمامة الأعمى في الجمعة في المنتهى إلى أكثر أهل العلم ومع ذلك عزى القول بعدم
الجواز فيها في التذكرة إلى أكثر علمائنا لكن يمكن توجيهه بما نبهنا عليه من جعل كلام التذكرة إلى
مجموع الأجذم والأبرص والأعمى لا بالإضافة إلى كل واحد وهو وإن كان مخالفا للظاهر لكن كلام
المنتهى قرينة عليه والمصير إلى مخالفة الظاهر بعد قيام القرينة ليس بعزيز فعلى هذا لا اختلاف في
كلام العلامة فلا يرد عليه ما أورده السيد الشارح قدس الله روحه وعلى أي حال جواز إمامة
الأعمى في غير الجمعة والعيدين مما لا ينبغي التأمل فيه وأما فيهما فالظاهر الجواز أيضا وأما ما استدل به العلامة
قدس الله روحه على المنع فضعيف لأنه ذكر فيه أمرين **الأول** أن الأعمى لا يتمكن من الاحتراز
من النجاسة غالبا **والثاني** أنه ناقص فلا يصلح لهذا المنصب الجليل وضعفهما ظاهر **أما الأول**
فلظهور تطرق المنع فيه وعلى فرض التسليم لا يمكن الاحتراز عن النجاسة في حضرة ...

وجود ها الطهر انها انما القضا اذا كانت ازالتها مامورا بها بخالف لتوضيح الحال فى ذلك يستدعى ان

ان الماموم اما عالم بنجاسة ثوب او بدنه اولا وعلى التقدير اما ان يكون الامام عالما بذلك اولا

فهنا احتمالات **الاول** ان يكون الماموم عالما بالنجاسة والامام غير عالم بها والظاهر جواز الاقتداء

حى اذ المعتبر فى الايتمام كون صلوة الامام صحيحا وهو محقق فيما نحن فيه لان وجود النجاسة مع جهل المصلى

بها حال الصلوة غير مضر ولو لم علم بها فى الوقت قال فى القواعد لو جهلت الامام نجاسة فصلت خلفه جماعة

جاز للعالم به الايتمام بها وفى النهاية على العالم بنجاسة ثوب الامام نظر اقربه ذلك ان لم نوجب الاعادة

م تجدد العلم فى الوقت **والثالث** ان يكون الامام عالما بها سواء علم الماموم ايضا ام لا والمعروف

ان الاجتناب عنها غير ممكن فى حقه فلا يكون الاجتناب عنها مكلفا به وباقى الاحتمالات غير مفتقر

الى البيان مضافا الى تطرق المنع فى ذلك وعاية ماهناك تخمين ظن النجاسة وهو غير معول عليه

واما الثانى فلان العقد المشترانه ناقض فى الخطبة وما الدليل على عدم جواز امامة من كان كذلك

والحاصل ان كلية الكبرى ممنوعة لانتفاء الدليل عليها فالحق جواز امامة الاعمى مطلقا وهل يمكن

ذلك يمكن التفصيل بين الجمعة وغيرها فيحكم بجوازها فى غيرها خلافا [illegible] والعامة

فالمصرح به فى كلام جماعة من قدماء الاصحاب نفيهم ولا بأس به والنصوص السالفة غير صافية لا دلالة

على من تاملها **قوله رحمه الله والمسافر اذا نوى الاقامة فى بلد عشرة ايام فصاعدا**

وجبت عليه الجمعة وكذا ان لم ينو الاقامة ومضى عليه ثلثون يوما فى مصر واحد

لما حكم سابقا بعدم وجوب الجمعة على المسافر اشار هنا الى انه ليس على سبيل الاطلاق لما ذكره و

هكذا الحال فيمن كان سفره معصية او كان اكثر عمله والظاهر مما ذكرها ان المناط فى وجوبها

على المسافر عدم جواز القصر فلا يجب فى الاماكن الاربعة لجوازه وبعبارة اخرى ان المناط

فى سقوطها جواز القصر لا تعينه فتسقط فيها وقد عرفت انه احد الاقوال فى المسئلة بل المختار

الاقوال الثلثة وفاقا للسيد الشارح وجماعة فما ذكره فى المقام حيث قال وسقوط الجمعة دائر مع وجوب

القصر كما بيناه ينبغى مخالف للواقع ولعل منشاء الغفلة من تعطره فى المسئلة والله المعصوم الا من

عصمه الله سبحانه **قوله رحمه الله الاذان الثانى يوم الجمعة بدعة وقيل مكروه والاول**

يتضح المقام يستدعى التكلم فى مقامين **الاول** فى بيان المراد من الاذان الثانى فى المقام فنقول

اختلفوا فى ذلك على اقوال **الاول** ماذكره ابن ادريس فى السرائر لبعد ان ذكر صعود الامام على

المنبر ما هذا لفظه ثم جلس حتى يؤذن بين يديه دون المنابر فى وقت واحد فاذا فرغ من الاذان قام

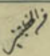
متوكيا على ما ذكرناه فبدا بالخطبة الاولى الى ان قال ثم ينزل الامام عن المنبر بعد فراغه من

الخطبتين ويبتدى المؤذن الذى بين يديه بالاقامة وينادى باقى المؤذنين والمكبرين الصلوة

الصلوة ولا يجوز الاذان بعد نزوله مضافا الى الاذان الاول الذى عند الزوال فهذا هو الاذان

المنهى عنه ويسميه بعض اصحابنا الاذان الثالث لا يجوز بين يديه هذا وسماه ثالثا لانضمام الاقامة

فكانها اذان اخر انتهى كلامه ومحصله ان الاذان الثانى هنا هو الاذان الذى بعد فراغ الامام



من الخطبتين

من الخطبتين ونزوله من المنبر وتسميته ثانيا لكونه بعد الاذان الذى قبل الخطبتين عند الزوال و

هو مختار المختلف وظاهر الموجز والمهذب البارع والتنقيح قال فى الاول بعد ان اورد عبارة السرائر

وهو الاقرب وفى الثانى الخامس استحباب الاذان والاقامة للحى مطلقا حتى المرأة والخنثى مرة فى غيرها

من دلالة وعصر يوم الجمعة وعرفة وبعد نزوله من الخطبة الى اخره وفى الثالث تحقيق البحث فى ذلك يستدعى

توضيح فنقول انه اذا زالت الشمس صعد الامام المنبر ثم امر مؤذنه فاذا على فى قول الحسن والصعود

بعد اذانه على قول الشيخ فاذا فرغ من الخطبة ونزل اقيمت الصلوة وصلوة الجمعة حينئذ اذان فالاذان

المنهى عنه الذى يحصل بعد نزول الامام من المنبر بعد ما فرغ من الخطبتين وسمى ثالثا لان النبى صلى الله

عليه واله شرع للصلوة اذانا واقامة فالزايد ثالث لان الاقامة يطلق عليها الاذان فى المصنف يفصل بينهما

بركعتين او جلوس خلا المغرب فلا يفصل بين اذانها الا بخطوة او تسبيحة والاكثر يسمونه الثانى لوقوعه

بعد الاذان الاول فهو ثان بالنسبة الى وصفه وقت ايقاعه وحقيقته وثالث باعتبار عدده وكذا

لقتل وفى الرابع الاذان الثانى بعد نزول الامام من المنبر ومافى المسئلة حتمله قال يجب [illegible]

صعود المنبر قبل الزوال ويصلى بعده ويكون فاذا صعد اذن المؤذن فى واحد والزيادة عليها بدعة

والثانى انه ما وقع ثانيا بالزمان بعد اذان اخر واقع فى الوقت وهو مختار جامع المقاصد وحاشية

على الكتاب والارشاد والمسالك والروض والمدارك وغيرهم قال فى جامع المقاصد المراد بالاذان

الثانى ما يقع ثانيا بالزمان بعد اذان اخر لان الواقع اولا هو المامور به الى ان مبناء على وظيفة الوقت

وفى الثانى المعتبر ان الثانى هو الثانى زمانا وفى الثالث اصح القولين انه الثانى بالزمان وفى المسالك

الاذان الثانى هو ما وقع ثانيا بالزمان بعد اذان اخر واقع فى الوقت من مؤذن واحد او قاصد كونه

ثانيا سواء كان بين يدى الخطيب ام على المنارة ام غيرهما وفى الروض يحرم يوم الجمعة الاذان الثانى

وهو ما وقع ثانيا بالزمان بعد اذان اخر واقع فى الوقت سواء كان بين يدى الخطيب ام على المنارة ام غيرها

لتادى الوظيفة بالاول فيكون هو المامور به وما سواه بدعة لانه لم يفعل فى عهد النبى صلى الله عليه واله ولا فى عهد الاولين

وانما احدثه عثمان او معوية على اختلاف بين نقلة العامة واذا لم يكن مشروعا اولا فتوظيفه ثانيا على

الوجه المخصوص يكون بدعة واحداثا فى الدين ماليس منه فيكون محرما وفى المدارك الظاهر ان

المراد بالاذان الثانى الثانى بالزمان وهو ما يقع بعد اذان سابق واقع فى الوقت من مؤذن واحد

مطلقا او من غيره مع قصد التوظيف وكونه ثانيا والفرق بين القولين ان الثانى اعم من الاول

لصدق الثانى ولو كان الاذانان كلاهما قبل الخطبتين كالاول **والثالث** ان المراد منه ما وقع

اولا فى الزمان وهو ما احدثه عثمان حكى فى صحيح البخارى عن السائب بن يزيد كان لرسول الله صلى الله عليه واله

مؤذن واحد بلال فكان اذا جلس على المنبر اذن على باب المسجد فاذا نزل اقام للصلوة ثم كان ابو

بكر وعمر كذلك حتى كان عثمان وكثر الناس وتباعدت المنازل زاد اذانا فامر بالتاذين الاول

على سطح دار له بالسوق يقال لها الزوراء وكان يؤذن له عليها فاذا جلس عثمان على المنبر اذن مؤذنه

فاذا نزل اقام للصلوة فلم يعب ذلك عليه انتهى قيل الزوراء ببغداد وموضع بالمدينة [illegible]

على علمهم للنداء الثالث قبل خروج الامام ليسعوا الى ذكر الله ولا تفوتهم الخطبة والنداء الاول لبلال
عند صعوده للخطبة والثاني الاقامة بعد نزوله الى المنبر انتهى وهو كما في الجمع في المآل محمد قال الامام
الرازي في تفسيره الكبير في قوله تعالى اذا نودي يعني النداء اذا جلس الامام على المنبر يوم الجمعة وهو قول
مقاتل وانما قال لانه لم يكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نداء سواه كان اذا جلس صلى
الله عليه وآله وسلم على المنبر اذن بلال على باب المسجد وكذا على عهد ابي بكر وعمر انتهى كلامه
قال شيخنا الشهيد في البيان والاذان الثاني بدعة عثمانية وقيل صاحبها معوية وفي المبسوط وعمر
بكره واختلف في وقت الاذان والمشهور انه حال جلوس الامام على المنبر وقال ابو الصلاح
قبل الصعود وكلاهما مرويان ولو جمع بينهما امكن نسبة البدعة الى الثاني زمانا والى غير الشرعي في نزل
على القولين وزعم ابن ادريس ان المنهي عنه هو الاذان بعد نزول الخطيب مضافا الى الاقامة وهو غريب
انتهى والمذكور في عبارة مضافا الى الاذان الاول الذي عند الزوال فما في البيان غير مطابق لما في كلامه
وهذا القول هو الظاهر من العلامة في المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام قال في الاول الاذان
الثاني يوم الجمعة بدعة قاله الشيخ في الخلاف وقال في المبسوط انه مكروه وما ذكره في الخلاف اقوى
لنا انه لم يكن مشروعا في عهد النبي صلى الله عليه وآله فيكون بدعة وروى الجمهور عن السائب بن يزيد
قال كان النداء اذا صعد الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر وعمر
فلما كان عهد عثمان كثر الناس فزاد النداء الثالث على الزوراء ورواه العامة من طريق الخاصة مارواه
الشيخ عن حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلم قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة اقول انما
سماه ثالثا باعتبار الاقامة لا انه في الواقع كذلك بل هو ثان انتهى كلام المنتهى وفي الثاني الاذان
الثاني بدعة عند علمائنا لقول الباقر عليه السلم الاذان الثالث في يوم الجمعة بدعة وسماه الثالث لا فرغ
عبارة بعض علمائنا بالنسبة الى الاقامة ولان النبي صلى الله عليه وآله لم يفعله اتفاقا وشرع للصلوة
اذانا واحدا واقامة واحدة فزيادة الثالثة بدعة وكان الاذان يوم الجمعة حين يجلس الامام على
المنبر على عهد رسول الله وعلى عهد ابي بكر وعمر فلما كان زمن عثمان كثر الناس فامر بالاذان الثالث
بالزوراء ولا اعتبار بما فعله عثمان مخالفا للنبي صلى الله عليه وآله وقال عطا اول من فعله معوية
قال الشافعي ما فعله النبي وابو بكر وعمر احب الي انتهى ويستفاد على عبارته في نهاية الاحكام كعبارة
شيخنا الراوندي في فقه القرآن وهو المختار لان الظاهر ان مرادهم من الاذان الذي حكموا في المقام
بانه بدعة هو ما احدثه عثمان او معوية وقد ظهر من نقل النقلة من العامة والخاصة ان الذي امر
عثمان او معوية للاعلام قبل الاذان الذي في المسجد فالاذان الذي كان في عهده صلى الله عليه وآله
ابقى على حاله واتى بزائد قبله اذانا اخر وهذا هو الذي حكموه بانه بدعة قال المولى المحقق الاردبيلي
قدس الله سره ونعم في مجمع الفائدة قبل المراد والثاني حدوثا فان الذي كان مشروعا وواقعا في زمانه
صلى الله عليه وآله بين يدي الخطيب قد احدث عثمان او معوية اذانا على الزوراء فيكون الحرام
ذلك وان حصل اولا ثم قال ويشير الى هذا القول ولعل الثاني اقرب لان سبب التحريم او الكراهة

ليس الا البدعة

ليس الا البدعة المنقولة ولا شك ان بدعا الذي يحصل بسببه انتهى كلامه رفع مقامه والحاصل الظاهر ان مرادهم
من الاذان الذي حكموا بانه في يوم الجمعة بدعة حرام او مكروه هو ما احدثه عثمان مثلا واطلاق الثالث
عليه مع انه قبل الاذان الذي كان في عهده صلى الله عليه وآله لكونه الثاني بحسب الاحداث لان الاذان
المحدث في عهده صلى الله عليه وآله هو ما يفعل بعد جلوس الامام في المنبر وهذا الاذان هو الذي حدث بعد ذلك
الاذان فهذا الثاني حدوثا فاذا قيل ان الاذان المحدث في عهد عثمان مثلا ما هو اجيب بانه الذي اتي به
اولا والظاهر انه ما لا ينبغي التامل فيه ومما ذكر يظهر وجه التسمية بالثالث لكونه الثالث حدوثا بالاضافة
الى الاقامة او الاضافة الى اذان العصر بناء على ان المحقق ثبوته خلافا لما اخترناه في مباحث الاذان
ومما ذكر في المقام في تحقيق المختار فيما بين الاقوال ظهر لك ضعف غيره من القولين الاولين لابتناء الاول
منهما فان الوجه في ذلك التخصيص غير معلوم اصلا واما الثاني منهما فهو وان كان موافقا لظاهر اللفظ لكنه
لما كان الظاهر ان مرادهم من الاذان الثاني هو ما احدثه عثمان او صاحبه لا اعترف بجماعة من الاصحاب
هذا القول ايضا لحمله على هذا المعنى لبعد في الغاية لما سلف من ان الذي احدثه هو الاذان الاول وقد عرفت
ان التسمية بالثاني في كلمات الاصحاب الكرمة انما بحسب الاحداث وان كان اولا بحسب الزمان والظاهر
انهم اتفقوا في هذا الاطلاق في الروايات والمذكور فيها وان كان الثالث للتسمية مضافا الى الاقامة لكنه لما كان
مخالفا للظاهر عدلوا عن الثالث وعبروا بالثاني وانت قد عرفت انه يمكن ان يكون الثالث بالاضافة
الى اذان العصر فلا مخالفة للظاهر الا من جهة الارادة من حيث الاحداث وهو مشترك والمقام
الثاني في حكمه ولما كان البحث من حكم الشيء متوقفا على تشخيصه قدمنا الكلام في تشخيص الموضوع على الكلام
في الحكم فنقول اختلف الاصحاب في ذلك ايضا ففي المبسوط والمعتبر انه مكروه وعلى الحرمة في الذكرى
واختاره في الدروس مع تصريحه في الاول الى ان المراد به الثاني في الزمان وفي جمع الفائدة قال في الذكرى
ويحرم الاذان الثاني بالزمان سواء كان بين يدي الخطيب ولا ويحتمل ان يحرم غيره وان تقدم عليه
تاسيا بالاذان بين يدي النبي صلى الله عليه وآله والكراهة ازدي في الثاني والظاهر عدم التحريم على كل
حال والمشهور بين الاصحاب الحرمة وهو الظاهر من شيخنا الراوندي قال في فقه القرآن في تفسير
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ما هذا لفظه حاطبا الله المؤمنين انه اذا اذن لصلوة الجمعة وذلك
اذا صعد الامام المنبر يوم الجمعة وذلك لانه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله سواه الى
ان قال وقال السائب بن يزيد كان لرسول الله صلى الله عليه وآله مؤذن واحد وهو بلال فكان اذا
جلس على المنبر اذن على باب المسجد فاذا نزل اقام الصلوة ثم كان ابو بكر وعمر كذلك حتى اذا كان
عهد عثمان وكثر الناس وتباعدت المنازل زاد اذانا فامر بالتاذين الاول على سطح دار له بالسوق
فاذا جلس عثمان على المنبر اذن مؤذنه فاذا نزل اقام الصلوة فلم يعب ذلك عليه وليس هذا دليل شرعا
بل قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد انتهى ما في فقه
القرآن والحاصل ان القول بالحرمة هو المشهور بين الاصحاب بل في نهاية الاحكام والتذكرة
نسبة ذلك الى علمائنا قال في الاول الاذان الثاني بدعة عند علمائنا لقول الباقر عليه السلم الاذان

وثوق محمد بن عيسى الاشعري

في حفص بن غياث

الثالث يوم الجمعة بدعة وسماه الثالث بالنسبة الى الاولين لان النبي عليه السلام لم يفعله اجماعا وشرع
للصلوة اذانا واحدا وان من الزيادة الثالثة بدعة لان الاذان كان يوم الجمعة حين يجلس الامام على المنبر
على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى عهد ابي بكر وعمر فلما كان زمان عثمان كثر الناس بالزوراء
امر باذان الثالث وقد سمعت كلامه في التذكرة والمشهور في الحكم ما رواه ثقة الاسلام في باب
تهيئة الامام للجمعة من الكافي وشيخ الطائفة في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من التهذيب عن
حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة رواه باسناده عن
محمد بن احمد بن يحيى عن ابي جعفر عن ابيه عن حفص بن غياث وللشيخ الى محمد بن احمد بن يحيى طرق احدها
ما اشار اليه بقوله اخبرني الشيخ ابو عبد الله والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون كلهم عن ابي محمد
الحسن بن حمزة العلوي وابي جعفر محمد بن الحسين البزوفري جميعا عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد
بن يحيى وابو جعفر في سند الحديث هو احمد بن محمد بن عيسى الذي لا يخفى حاله وابوه محمد بن عيسى
هو الذي نقل في ترجمته انه شيخ القميين ووجه الاشاعرة ووثقه شيخنا الشهيد الثاني في كتاب
المطاعم والمشارب من المسالك حيث قال في مسئلة البهيمة الموطوءة ما هذا لفظه ثم ان علم
الموطوء بعينه اجتنب وسرى الى النسل وان اشتبه فالمروي انه يقسم ما فيه الاشتباه نصفين
ثم يقرع بينهما فما اخرجته القرعة بانها فيه قسم نصفين واقرع بينهما كذلك الى ان يبقى واحد فيذبح
ويحرق وحل الباقي ثم قال وبمضمون الرواية عمل الاصحاب مع انها لا تخلو من ضعف وارسال لان
راويها محمد بن عيسى عن الرجل ومحمد بن عيسى مشترك بين الاشعري الثقة واليقطيني وهو ضعيف انتهى كلامه
وهو صريح في توثيق محمد بن عيسى الاشعري الذي كلامنا فيه وقد وثقه العلامة المجلسي ايضا في الوجيزة
ايضا مضافا الى انه سند في الكافي محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى الخزاز وهذا السند
احسن من سند التهذيب فلا ينبغي التامل في سند الحديث الا من جهة الراوي الذي حكم الكشي وشيخ
الطائفة في الفهرست والرجال بكونه عاميا ووافقهما ابن ادريس في موضع من السرائر ما هذا
لفظه والذي ذكره في مسائل الخلاف رواية حفص بن غياث القاضي وهو عامي المذهب انتهى وكذا المحقق
في المعتبر في مباحث صلوة الجمعة في زمن الغيبة ما هذا لفظه حفص بن غياث عامي وكذا شيخنا
الشهيد في الذكرى وغيرهم لكنه بعد تسليمه لا ينافي قبول روايته لما حكاه في العدة من اتفاق
الطائفة على العمل بروايته وذكر في الفهرست من ان له كتابا معتمدا والظاهر من النجاشي عدم تسليمه
فانه ما عنده لعدم التنبيه عليه في ترجمته كما هو الظاهر ما رواه ثقة الاسلام في اصول الكافي في
باب فضل حامل القرآن وقد ادرجناه في مباحث الاذان والاقامة فليلاحظ ومما يدل على ذلك
ايضا ما روي في روضة الكافي عن علي بن ابراهيم عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان قدرتم ان لا تعرفوا فافعلوا وما عليك
ان لم يثن الناس عليك وما عليك ان تكون مذموما عند الناس اذا كنت محمودا عند الله تبارك
وتعالى ان امير المؤمنين عليه السلام كان يقول لا خير في الدنيا الا لاحد رجلين رجل يزداد فيها

كل يوم احسانا ورجل يتدارك منيته بالتوبة وانى له بالتوبة والله ان لو سجد حتى ينقطع عنقه ما قبل الله عز وجل
منه عملا الا بولايتنا اهل البيت الا ومن عرف حقنا ورجا الثواب بنا ورضي بقوته نصف مد كل يوم وما
يستر به عورته وما اكن به راسه وهم مع ذلك والله خائفون وجلون ودوا انه حظهم من الدنيا وكذلك
وصفهم الله عز وجل حيث يقول والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة ما الذي اتوا به اتوا والله
بالطاعة مع المحبة والولاية وهم في ذلك خائفون ان لا يقبل منهم وليس والله خوفهم خوف شك
فيما هم فيه من اصابة الدين ولكنهم خافوا ان يكونوا مقصرين في محبتنا وطاعتنا ثم قال ان قدرت ان لا
تخرج من بيتك فافعل فان عليك في خروجك ان لا تغتاب ولا تكذب ولا تحسد ولا ترائي ولا
تتصنع ولا تداهن ثم قال نعم صومعة المسلم بيته يكف فيه بصره ولسانه ونفسه وفرجه ان من عرف
نعمة الله بقلبه استوجب المزيد من الله عز وجل قبل ان يظهر شكرها على لسانه ومن ذهب يرى ان له على الآخر
فضلا فهو من المستكبرين فقلت له انما يرى ان له عليه فضلا بالعافية اذا رآه مرتكبا للمعاصي فقال
هيهات هيهات فلعله ان يكون قد غفر له ما اتى وانت موقوف محاسب اما تلوت قصة سحرة موسى
عليه السلام ثم قال كم من مغرور بما قد انعم الله عليه وكم من مستدرج بستر الله عليه وكم من مفتون
بثناء الناس عليه ثم قال اني لارجو النجاة لمن عرف حقنا من هذه الامة الا لاحد ثلاثة صاحب سلطان
جائر وصاحب هوى والفاسق المعلن ثم تلا قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ثم
قال يا حفص الحب افضل من الخوف ثم قال والله ما احب الله من احب الدنيا ووالى غيرنا ومن عرف حقنا
واحبنا فقد احب الله تبارك وتعالى فبكى رجل فقال اتبكي والله لو ان اهل السموات والارض كلهم
اجتمعوا يتضرعون الى الله عز وجل ان ينجيك من النار ويدخلك الجنة لم يشفعوا فيك ثم قال
يا حفص كن ذنبا ولا تكن راسا يا حفص قال رسول الله صلى الله عليه وآله من خاف الله كل لسانه ثم قال بينا
موسى بن عمران يعظ اصحابه اذ قام رجل فشق قميصه فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى قل له لا تشق قميصك ولكن
اشرح لي عن قلبك ثم قال مر موسى بن عمران عليه السلام برجل من اصحابه وهو ساجد فانصرف من حاجته وهو
ساجد على حاله فقال له موسى لو كانت حاجتك بيدي لقضيتها لك فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى لو سجد
حتى ينقطع عنقه ما قبلته حتى يتحول عما اكره الى ما احب ثم على فرض الاغماض وتسليم الضعف نقول
انه غير مضر في المقام للانجبار بالشهرة بل دعوى الاتفاق كما علم من عبارتي التذكرة ونهاية الاحكام
وقد جمعنا هذا كله باعتبار سند الحديث واما الدلالة فنقول الظاهر ان مراده عليه السلام التنبيه
على فساد ما احدثه عثمان او معاوية والتعبير بالثالث للتنبيه على ما عرفت من انه الثالث باعتبار الاقامة
وقد عرفت من تصريح كثير منهم ان ما احدثه عثمان هو الاذان الاول في سطح الزوراء فيكون هو مما
لا ريب انه بدعة احدثت في الدين ما ليس منه فلا بد من تخصيص العمومات الدالة على رجحان الاذان بغير
ما نحن فيه لوضوح ان حجية الادلة العامة مشروط بانتفاء المخصص وقد وجد فيما نحن فيه لكن لا يبعد
في مخالفة الاصل من الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما اذا كان الاذان يوم الجمعة لاعلام
الناس بحضور صلوة الجمعة فكلما لم يكن كذلك يحكم بمشروعيته كما في غير يوم الجمعة او في يومها لكن

لم يكن للاعلام لصلوة الجمعة كالاذان من سقط عنه الجمعة لصلوة الظهر قبل الجمعة مثلا مع علمه باقامة
الجمعة في البلد للعمومات المتكثرة الدالة على رجحان الصلوة مع الاذان والاقامة الشاملة لما نحن فيه وغيره
خرج ما دل الدليل على خروجه وقد عرفت ان الاذان الاعلامي الذي في حضور صلوة الجمعة قبل الاذان الذي
يؤذن به قبل صعود الامام على المنبر او بعده لما عرفت من انه الذي احدثه عثمان او غيره وان ما في الخلاف
اشار اليه فكلما لم يكن كذلك يحكم برجحانه للعمومات الدالة عليه وكذا الحال فيمن اعتقد حرمة الجمعة في زمن
الغيبة او اعتقد انها من الواجبات التخييرية واختار الظهر مع اقامة الجمعة في البلد فالظاهر رجحان
الاذان في حقه ولو صلى الظهر قبل الجمعة والظاهر ان هذا القدر مما لا ينبغي التامل فيه نعم يمكن التامل
هنا في شيء اخر وهو ان الاذان الذي يحكم بانه يوم الجمعة بدعة هو الاذان في زوال يوم الجمعة للاعلام
مطلقا ولو لم يتم بالجمعة او لا بل يختص بما اذا كان للاعلام في حضور الجمعة فيه اشكال من اطلاق كلام
بان الاذان الثاني يوم الجمعة بدعة كالمستند وما عرفت من ان الظاهر انه اشارة الى ما احدثه عثمان
وقد عرفت انه الاذان للاعلام في حضور اهل الجمعة قبل الاذان المعهود فيكون وجود المخصص بالاضافة
المعينة تلك الصورة مشكوكا فيه ومع الشك في وجود المخصص لا يمكن رفع اليد عن العمومات المستفيضة
المعتبرة وهذا هو الاقوى ولعله اليه اشار صاحب الجامع جوزي الله تعالى مصنفه خير الجزاء
حيث قال والسنة ان يؤذن في الجمعة باذان واحد واشكل من ذلك ما اذا كان في بلد واحد مساجد
متعددة بعضها يقام فيه الجمعة دون الاخر فيها اذا لم نقل بالوجوب العيني للجمعة ولم يعتبر المؤذن في اذانه
الاعلام لخصوص الجمعة بل نوى الاعلام بحضور الظهر لكن لا يبعد القول بالجواز ويظهر وجهه مما نبهنا عليه
بقي الكلام في مستند القول بالكراهة فنقول يمكن ان يكون ذلك للاحتراز عن مخالفة القول بالحرمة
نظرا الى ضعف الرواية وقد حكي عن المصنف في المعتبر انه قال ان حفص ضعيف والاذان ذكر يتضمن التعظيم
لكن من حيث لم يفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا امر به كان احق بوصف الكراهة قال في الذكرى
بعد ان حكاه عن المعتبر ما هذا لفظه لا حاجة الى الطعن في السند مع قبول الرواية الشاذة بل وتلقي
الاصحاب لها بالقبول لظهور الحق ان لفظ البدعة ليس صريحا في التحريم فان المراد بالبدعة ما لم يكن في
عهد النبي صلى الله عليه وآله ثم تجدد بعده وهو ينقسم الى محرم ومكروه وقد بينا ذلك في القواعد
انتهى كلامه رفع مقامه وفيها نظر اما اولا فيما ذكره في المعتبر فلما عرفت من الكلام في حال حفص واما فيما
ذكره في الذكرى فلان من احال الى القواعد غير مطابق للواقع بل ما ذكره غير صريح في حمل المحدثات
المذكورة بان المحدثات بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينقسم على اقسام خمسة وان اسم البدعة لا يطلق عندنا
الا على المحرم منها وجعل من ذلك الاذان الثاني يوم الجمعة والظاهر منه دعوى اجماع علماء الشيعة على
ان اسم البدعة لا يطلق الا على المحرم من تلك المحدثات وكيف يدعي ان البدعة تنقسم الى محرم
ومكروه ولا يبعد ان يكون الداعي لذلك انه لما قسم المحدث بعد النبي الى المحرم والمكروه في القواعد
تخيل حال تصنيف الذكرى في هذا الموضع ان التقسيم كان للبدعة فعبر بذلك وليس المعصوم
الا من عصمه الله تعالى ثم ان ما ذكره من ان المراد من البدعة ما لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وآله

ثم يجدد بعده

ثم يجدد بعده فلا يتجه لما عرفت من ان كثيرا من الاشياء من انواع الماكل والمشارب
والملابس وغيرها لم يكن في عهده صلى الله عليه وآله ويجدد بعده ولا يمكن ان يدعي انها بدعة وكذلك في
هذا الباب ما ذكره في القواعد حيث قسم الامور المحدثة بعده صلى الله عليه وآله على اقسام
عدد الاحكام الخمسة وقال ان اسم البدعة لا يطلق الا على المحرم منها وهو صحيح مدلول عليه بالنصوص المستفيضة
الدالة على ان كل بدعة حرام بل من المعاصي الكبيرة فالمناسب ان نورد ها في المقام فنقول منها الصحيح المروي
في باب البدع من المحاسن وباب عقاب من ابتدع من كتاب عقاب الاعمال عن حماد بن عيسى عن
حريز رفعه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وفيها الصحيح المروي في باب البدع
والرأي والمقاييس من اصول الكافي عن كل واحد من ابراهيم بن هاشم والفضل بن شاذان رفعه
عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار ومنها
الصحيح المروي في الباب المذكور عن عبد الرحيم القصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ومنها الصحيح المروي في باب الصلوة في شهر رمضان
من كتاب الصوم من الفقيه باسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام عن الصلوة في شهر رمضان نافلة بالليل جماعة فقالا ان النبي صلى الله عليه وآله كان اذا صلى العشاء
الاخرة انصرف الى منزله ثم يخرج من اخر الليل الى المسجد فيقوم فيصلي فخرج في اول ليلة من شهر رمضان
ليصلي كما كان يصلي فاصطف الناس خلفه فهرب منهم الى بيته وتركهم ففعلوا ذلك ثلث ليال فقام
في اليوم الثالث على منبره فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان
من النافلة في جماعة بدعة وصلوة الضحى بدعة الا فلا تجتمعوا ليلا في شهر رمضان لصلوة الليل
ولا تصلوا صلوة الضحى فان تلك معصية الا فان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وهو
مروي في باب فضل شهر رمضان والصلوة فيه زيادة على النوافل من كتاب صلوة التهذيب وباب
الزيادات في شهر رمضان من كتاب صلوة الاستبصار عن الفضلاء المذكورين لكن بعضهم
هكذا قالوا سالناهما والمراد مولانا الباقر والصادق عليهما السلام ومنها الحسن المروي في الباب
الرابع والثلثين من العيون عن الفضل بن شاذان فيما كتبه مولانا الرضا عليه السلام للمامون من محض
الايمان ان يصلي تطوعا في جماعة لان ذلك بدعة وكل بدعة ضلالة في النار ومنها ما رواه
في الخصال في حديث شرايع الدين باسناده عن الاعمش عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال لا يصلي
التطوع في جماعة لان ذلك بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ويعلم من هذه النصوص
المستفيضة المعتبرة ان ما ذكره شيخنا الشهيد قدس سره تعالى ونصره من ان اسم البدعة لا يطلق
الا على المحرم في غاية الصحة بل يستفاد منها انها من المعاصي الكبيرة لما سلف من ان الكبيرة
ما اوعد الله عليه النار بقي الكلام في تعريف البدعة فنقول اختلف كلماتهم في ذلك على اقوال
الاول ما عرفته من الذكرى من ان البدعة ما لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وآله ثم تجدد بعده
وقد عرفت انه غير مستقيم وكذلك في هذا الباب كلامه في القواعد قال محدثات الامور بعد عهد النبي



جواز الاذان في يوم الجمعة للاعلام
اذا لم يعتبر الجمعة في البلد

تعريف ما هي البدعة

صلى الله عليه وآله تنقسم أقساما لا يطلق اسم البدعة عندنا إلا على ما هو محرم منها أولها الواجب
كتدوين القرآن والسنة إذا خيف عليهما الاندراس وثانيها المحرم وهو كل بدعة تناولتها قواعد التحريم
وأدلته من الشريعة الغراء وثالثها المستحب وهو ما تناولته أدلة الندب كبناء المدارس والربط
إلى أن قال ورابعها وهو ما تناولته أدلة الكراهة كالزيادة في تسبيح الزهراء عليها السلام وسائر الموظفات
إلى أن قال وخامسها المباح وهو الداخل تحت أدلة الإباحة كنخل الدقيق فقد ورد أول شيء أحدثه الناس
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اتخاذ المناخل لأن لين العيش [illegible] من المباحات [illegible]
مباحة والثاني إنما أحداث في الدين ما ليس منه كما ذكره في مبحث الوضوء من الذكرى أيضا
حيث قال الشهيد بتحريم الثالثة لأنها إحداث في الدين ما ليس منه وهو معنى البدعة قال بعضهم انتهى
ما في الذكرى ولا يخفى أنه كما يتحقق في العبادات يتحقق في غيرها وفي الأول كما يتحقق بجعل غير مستقل جزءا
للعبادة المستقلة أو شرطا لها يتحقق بجعل شيء عبادة مستقلة وفي غير العبادات يتحقق في ضمن
كل من الأحكام الخمسة كالحكم بوجوب غير الواجب وحرمة غير المحرم واستحباب غير المستحب وكراهة
غير المكروه وإباحة ما لم يكن مباحا وكذا في ضمن الأحكام الوضعية كالحكم بنجاسة ما لم يكن نجسا أو
طهارة ما لم يكن طاهرا أو ناقضية ما لم يكن ناقضا وهكذا **والثالث** إنما أدخل في الدين ما ليس منه
وهذا التفسير يرجع إلى التفسير الثاني لا فرق بينهما إلا فيما سنقف عليه **والرابع** إنما كل عبادة لم تكن
في زمانه صلى الله عليه وآله ولا فعلها أحد من الشيعة إلا بالخصوص وإن كان العمومات الواردة فيها
أو كل حكم يستفيد خلافه من الشريعة وهذا أيضا يرجع إلى الثاني إلا أنه يرد على عكسه النقض بمثل الأذان
الثالث ومسح الأذنين ونحوهما مع قطع النظر عن الحكم بمشروعيتهما إذ مثل ذلك ينقض عكس الأوجهين بنحو الأذان
الثالث يوم الجمعة لو صح استفادة شرعيته من عمومات الأذان فكيف الاستفادة بعد وجود المخصص بموجوده
واللازم في المقام التعرض لذكر مستند التفاسير المذكورة فإنه من الأمور المهمة والمطلب أن يورد
النصوص المتعلقة في المقام ثم العود إلى المرام فنقول أما النصوص المذكورة الموثق كالصحيح المروي في
باب البدع من المحاسن وباب البدع والرأي والمقاييس من أصول الكافي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر
عليه السلام قال خطب أمير المؤمنين عليه السلام الناس فقال أيها الناس إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع و
أحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله يتولى فيها رجال رجالا فلو أن الباطل خلص لم يخف على ذي حجى
ولو أن الحق خلص لم يكن اختلاف ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان فيجيئان
معا فهنالك استحوذ الشيطان على أوليائه ونجى الذين سبقت لهم من الله الحسنى **ومنها**
ما رواه في الباب المذكور من الكافي عن محمد بن جمهور العمي يرفعه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله **ومنها** ما رواه في الباب
المذكور من المحاسن وباب من ابتدع ومن عقاب الأعمال عن حفص بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام
عن أبيه عن علي عليه السلام قال من مشى إلى صاحب بدعة فوقره فقد مشى في هدم الإسلام **ومنها**
ما رواه في الباب من الكتابين عن محمد بن جمهور أيضا رفعه قال من أتى ذا بدعة فعظمه فإنما

يسعى في هدم الإسلام **ومنها** ما رواه في الأبواب المذكورة من الكتب الثلاثة المحاسن والكافي وعقاب
الأعمال عنه أيضا رفعه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله أبى الله لصاحب البدعة بالتوبة قيل يا رسول الله
وكيف ذلك قال إنه قد أشرب قلبه حبها **ومنها** الصحيح المروي في البابين من الكتابين المحاسن والكافي
عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله
عليه وآله إن عند كل بدعة تكون من بعدي يكاد بها الإيمان وليا من أهل بيتي موكلا به يذب عنه ينطق بإلهام
من الله ويعلن الحق وينوره ويرد كيد الكائدين يعبر عن الضعفاء فاعتبروا يا أولي الأبصار وتوكلوا على
الله **ومنها** الصحيح المروي في باب مجالسة أهل المعاصي من الكافي عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله
عليه السلام أنه قال لا تصحبوا أهل البدع ولا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم قال رسول الله صلى الله
عليه وآله المرء على دين خليله وقرينه **ومنها** الصحيح المروي في هذا الباب أيضا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن
داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا رأيتم أهل الريب و
البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كيلا يطمعوا
في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم
به الدرجات **ومنها** الصحيح المروي في باب الشك منه عن عبد الله بن مسكان عن أبي العباس قال سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن أدنى ما يكون به الإنسان مشركا قال من ابتدع رأيا فأحب عليه أو أبغض عليه
ومنها ما رواه في الباب المذكور من المحاسن وعقاب الأعمال عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام
قال أدنى الشرك أن يبتدع الرجل رأيا فيحب عليه ويبغض والظاهر أن المراد يحب عليه من تابعه في ذلك
الرأي ويبغض من أنكره فيه أو جعل الفعلين على البناء للمفعول والمعنى أن يكون ذلك الشخص محبوبا
عند طائفة بسبب إحداث ذلك الرأي ومبغوضا عند أخرى بذلك **ومنها** ما رواه في التهذيب
وغيره عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال الوضوء واحدة فرض واثنتان
لا يؤجر والثالثة بدعة **ومنها** الموثق المروي في التهذيب عن سليمان بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام
قال الوضوء بعد الغسل بدعة **ومنها** ما رواه في التهذيب وغيره عن محمد بن أحمد بن يحيى مرسلا أن
الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وغير ذلك من النصوص المشابهة لما ذكر وكان المستفاد منها انحصار
البدعة في المحرم فلا يصح تقسيمها إلى الأحكام وغيره وكذلك الظاهر منها أنها الإحداث في الدين ما ليس
منه فنا قل [illegible] ينكشف لك حقيقة الحال في الكلام هنا في شيء آخر وهو أن طرد الحد منقوض
بدخول ما ليس من أفراد المحدود وبيانه هو أن اللازم من ذلك هو أن حكم كل مجتهد بخلاف المجتهد الآخر
مبدعا والآخر داخل قطعا بيان الشرطية هو أن كل مجتهد بناء على المختار من فساد التصويب يعتقد
أن حكم الله تعالى في الواقع هو ما أدى إليه اجتهاده فيكون الثابت في الدين عنده ذلك فيكون خلافه
غير ثابت فيه فيكون القول به إحداثا في الدين ما ليس منه والجواب عنه هو أن الظاهر من قولنا إحداث في
الدين ما ليس منه والجواب عنه هو أن الظاهر من قولنا إحداث في الدين ما ليس منه هو أن يكون عدم
ثبوته في الدين مما يقطع به فالبدعة إنما يكون إذا كان متعلق الإثبات مثل ذلك والأحكام الظاهرية

لبث كذلك ويرشدك اليه حكمهم في كتب الفقهية بعيد وربّ المجتهد وعدم جوازه نقضه عند الا اذا
خالف القطعي فالمبدع هو الذي يكون قد احدث في الدين ما قطع بعدم ثبوته فيه فلا اشكال وهو اعم
من ان يكون المحدث علم انه من الدين او اعتقد ثبوته فيه لكن لم يكن في الواقع كذلك ولم يكن هو في هذا
المخالف للواقع معذورا وان المحدث اعم ممن له قابلية الاستنباط من الادلة الشرعية اولا فلا اشكال
ومن هذه النصوص وغيرها ظهر انحصار البدعة في المحرم وان تقسيمها الى الحرام وغيره غير صحيح وما
ذكر ظهر ان البدعة هي الاحداث في الدين ما ليس منه سواء علم انه ليس من الدين وبيع ذلك حكم بانه
من الدين او جهل فلم يعتقد ثبوته ولا عدمه وبيع ذلك اظهر انه ثابت في الدين او اعتقد انه في الدين
لكنه لم يكن في الواقع كذلك ولم يكن هو في هذا الاعتقاد المخالف للواقع معذورا فظهر انحصار البدعة
في القسم الاول كما هو مشهور من الالسنة غير صحيح **مسألة الثامنة يحرم البيع يوم الجمعة**
بعد الاذان فان باع اثم وكان البيع صحيحا على الاظهر ولو كان احد المتعاقدين ممن
لا يجب عليه السعي كان البيع سائغا بالنظر اليه حراما بالنظر الى الآخر اشتملت العبارة على احكام **الاول** حرمة البيع
بعد الاذان للجمعة وهو اجماعي وادعى الاجماع عليه في الخلاف والتذكرة ونهاية الاحكام والمنتهى وغيرها
وفي الخلاف الوقت الذي يحرم فيه البيع يوم الجمعة اذا جلس الامام على المنبر بعد الاذان
ويكره بعد الزوال قبل الاذان على كل حال ثم حكى عن جماعة من المخالفين القول بذلك وعن
جماعة اخرى منهم القول بتحريمها اذا زالت الشمس جلس الامام على المنبر اولا فقال دليلنا قوله تعالى يا ايها الذين
الآية قال نهى عن البيع اذا نودي لها فدل على انه غير منهي عنه قبل النداء وايضا ما قلناه مجمع عليه وقبل
ذلك يحتاج الى دليل وفي التذكرة البيع بعد النداء يوم الجمعة حرام بالنص والاجماع وفي نهاية الاحكام
يحرم يوم الجمعة شيئان البيع وقت النداء لا قبله ولا بعد الصلاة اجماعا وفي المنتهى اذا صعد الخطيب
المنبر ثم اذن المؤذن حرم البيع وهو مذهب علماء الامصار قال الله تعالى وذروا البيع والامر للوجوب
ولا يحرم بزوال الشمس ذهب اليه علماؤنا اجمع بل يكون مكروها وفي التذكرة البيع بعد الزوال قبل
النداء مكروه عندنا لما فيه من التشاغل عن التاهب للجمعة والمستند في التحريم مضافا الى الاجماع
الآية الشريفة وما روي في باب الاذان والاقامة من الفقيه قال وروي انه كان بالمدينة اذا
اذن المؤذن يوم الجمعة نادى مناد حرم البيع حرم البيع وهل يحرم بمجرد الاخذ بالاذان او لا بل
عند الفراغ منه مقتضى العبارة المذكورة من نهاية الاحكام الاول وهو مقتضى ما حكاه في الخلاف
عن ميمون بن مهران من العامة من انه قال كان اذا جلس الامام على المنبر واخذ المؤذن في الاذان
نودي في اسواق المدينة حرم البيع حرم البيع والظاهر هو الثاني لان النداء في الآية الشريفة
عبارة عن الاذان فمعنى قوله تعالى اذا نودي اذا اذن وهو لا يطلق حقيقة الا بعد ان وجد
الاذان وهو عبارة عن الفصول المعهودة وايجاده انما يتحقق بالفراغ من جميع فصوله وحمله
على الاخذ فيه مخالف للظاهر لا يصار اليه الا بموجب وهو غير معلوم ويمكن حمل خبر الفقيه
على ان المراد منها وقت صدور النداء واعرب منه ما ذكره في الارشاد من تحريم بعد الزوال

قال ويحرم

قال ويحرم البيع وشبهه بعد الزوال وكذا ما ذكره ما ذكره في نهاية الاحكام والمنتهى من دعوى الاجماع
على خلافه وانما نسبه كالشيخ في الخلاف الى جماعة من العامة بعد الزوال في ضعفه وانما الكلام هنا في
امور ينبغي التنبيه عليها **الاول** ان مقتضى تعليق الحكم على الشرط المذكور وان اقتضى انتفاءه عند
انتفائه فاللازم منه انتفاء التحريم فيما اذا انتفى النداء لكنه ليس كذلك اذ الشرط هنا وارد مورد الغالب
فلا عبرة بمفهومه ان قيل لو كان الشرط واردا مورد الغالب فحدد التحريم بان يحدّ قبلها الاحق بالجمعة
لوضوح ان مقتضى الاستصحاب الجواز الى ان يتيقن التحريم والقدر المتيقن ذلك لا قبله **والثاني**
ان تحريم البيع هل هو مختص بما اذا كان وجوب الجمعة عينيا او يعم التخييري الظاهر الاول بل كاد
يدعى القطع بذلك لاصالة الجواز الى ان يثبت المخرج والمخرج عنه في المقام الآية ولا اجماع
وكلاهما لم يظهر شمولهما لما نحن فيه اما الاول فلوضوح ان ذروا البيع عطف على اسعوا ومقتضاه
ان يكون المخاطب بهما من سنخ واحد والمفروض ان المخاطب بالسعي في الآية من وجب الجمعة
في حقهم عينا فيكون هو المخاطب بترك البيع كما لا يخفى وفي الخلاف لا يحرم البيع على من لا
يجب عليه الجمعة من العبيد وامثالهم وبه قال الشافعي وقال مالك يمنع العبيد من ذلك كالاحرار
قوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فحرم البيع على من
اوجب عليه السعي انتهى وفي المبسوط الوقت الذي يحرم البيع يوم الجمعة حين يقعد الامام على المنبر
بعد الاذان وانما يحرم ذلك على من يجب عليه الجمعة من الاحرار الكاملين العقلاء المقيمين فاما
المسافر والعبيد والصبي والمرأة وغيرهم ممن لا يجب عليه الجمعة فانه لا يحرم عليه البيع وفي المهذب
لابن البراج اذا وجبت الجمعة على انسان وجلس الامام على المنبر حرم عليه البيع والشراء وفي الجامع
يحرم البيع على مكلفها حين قعود الامام على المنبر بعد الاذان فان فعل صح البيع محرما وفي المعتبر يختص التحريم
بمن يجب عليه السعي لان النهي لمن امر بالسعي وفي نهاية الاحكام ويختص التحريم بمن يجب عليهم السعي دون
غيرهم كالعبيد والمسافرين ولو كان احد المتبايعين مخاطبا دون الآخر حرم بالنسبة الى المخاطب
والاقوى عندي التحريم في حق الآخر لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفي التذكرة التحريم يختص
بمن عليه السعي دون غيرهم كالنساء والمسافرين وغيرهم عند علمائنا وبه قال الشافعي وعن احمد رواية
بالتحريم وقال مالك يمنع العبيد كالاحرار ايضا وليس بمعتمد لان النهي عن البيع متوجه الى من امر بالسعي
ولو كان في قرية لا جمعة على اهلها لم يحرم البيع ولا كره ايضا اجماعا وفيه ايضا لو كان احدهما ممن
مخاطبا دون الآخر حرم بالنسبة الى المخاطب اجماعا وهل يحرم على الآخر قال الشيخ انه يكره لان
فيه اعانة على فعل محرم وهو يقتضي التحريم لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان والوجه عندي
التحريم وفيه ايضا للآية وبه قال الشافعي وفي المنتهى انما يحرم البيع على من يجب عليه الجمعة فيجوز
للعبيد والنساء والمرضى والمسافرين وغيرهم عند البيع ذهب اليه اكثر اهل العلم وقال مالك يحرم
على المخاطبين وغيرهم وبه رواية عن احمد لنا انه تعالى انما حرم البيع على من كلفه بالسعي فلا يتناول
غيرهم عملا بالاصل السالم ولان الغرض منه عدم الاشتغال عن الجمعة وهو انما يتحقق في المكلف بها

فان حرم البيع وقت النداء على الآخر وجب
الجمعة عينا فلا يحرم عند عدمه

ولانه غير محرم في حق المسافر في غير محل ولا في حق المقيم بطريق الاولى لا جمعة على اهلها اجماعا فكذا صورة النزاع
لاشتراكهما في عدم التكليف بها وفيه لو كان احد المتعاقدين ممن يجب عليه دون الآخر فهو محرم في حق
المخاطب اجماعا اما الآخر فانه قد فعل مكروها ذكره الشيخ في ط لاعانته على المحرم وبه قال بعض العامة
وقال الشافعي انه اثم ايضا لدليل الشيخ وهو جيد لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفي المختلف
لو اوقع من وجبت عليه الجمعة البيع وقت النداء فعل محرما اجماعا وفي البيان يحرم البيع وشبهه بعد
النداء الى ان قال ولا يحرم على غير المخاطب بالسعي عندنا وفي الدروس يحرم البيع بعد الاذان على المخاطب
بالجمعة ولا يحرم على غيره والحاصل ان مقتضى الاصول والعمومات كقوله تعالى احل الله البيع جواز المبايعة
في جميع الاوقات فلا بد من الحمل بمقتضاها الى ان يثبت المخرج وهو منتف فيما عدا ما نحن فيه اما الآية فلان
مقتضاها حرمة البيع على من وجب عليه الجمعة عينا لوضوح ان قوله تعالى وذروا البيع خطاب الى
الموجودين في زمانه صلى الله عليه وآله وهم الذين كان من وجبت الجمعة عليهم عينا ثم المخاطبون بترك
البيع وليعلم امر اخرى وهي ان المستفاد من الآية الشريفة ان المخاطب بترك البيع هو المخاطب بالسعي
الى الجمعة حيث لا يجوز لهم الاخلال بذلك وهو لا يتحقق الا مع تعلق الوجوب العيني ومقتضى المشار كلامه
التكليف ان يكون البيع حراما على من وجب عليه الجمعة عينا وهو مسلم لكن لا يلزم منه الحرمة حال انتفاء الوجوب
العيني ولو على القول بالتخييري ان قلت ان قوله تعالى ذروا وان كان عطفا على اسعوا لكن لا يلزم من ذلك
ان يكون المخاطب بترك البيع هو المخاطب بالسعي الى الجمعة لوضوح ان ثبوت التخصيص بالاضافة الى المعطوف
عليه لا يوجب ثبوته في المعطوف فعلى هذا يمكن ان يكون المخاطب بالسعي طائفة مخصوصة ويكون المخاطب
بترك البيع اعم منهم قلنا هذا وان كان صحيحا لكنه مما لا التفات اليه لبعده استفادته ودعوى الاجماع على
ان المخاطب بترك البيع هو المخاطب بالسعي فلاحظ العبارات كالتذكرة وغيرها الا ترى ان الظاهر اجماعهم
على انتفاء الحرمة فيما اذا تولى العقد ايجابا وقبولا من لا يجب عليه السعي وانما اختلفوا اذا كان احدهما
مخاطبا دون الآخر في غير المخاطب وتمسك من قال بالتحريم بالاعانة على الاثم لا بقوله ذروا البيع مضافا الى
ان مقتضاه انه لا يلزم ان يكون المخاطب بترك البيع هو المخاطب بالسعي حال كون الوجوب في الجمعة عينيا ولا
اللازم منه جواز ان يكون المخاطب بترك البيع ممن لا يجب عليه السعي الى الجمعة حال وجوب السعي على غيره
عينا فلا يجدي نفعا حال انتفاء الوجوب العيني اصلا كما هو محل الكلام فدقق النظر حتى يتضح لديك
حقيقة الحال واما الاجماع فان المستفاد منه تحريم البيع على من وجبت عليه الجمعة عينا لا من المبادرة
من كلامهم فبقي الاصول والعمومات في غيره سالمة عما يصلح للمعارضة فيجب العمل بمقتضاها ومما يؤيد المرام انه
على القول بالوجوب التخييري يصح ترك الجمعة اختيارا والاشتغال بجميع الافعال المباحة ولو كان هنا ما
للجمعة اشد من البيع وقد صرح في جملة من العبارات ان النهي عن البيع انما هو للاشتغال عن الجمعة لذلك
عبارة المنتهى وغيره والحاصل ان التحريم انما كان حيث الجمعة واجبة عينا مما لا ينبغي التامل فيه **والثالث**
في ان التحريم هل هو مختص بالبيع او يعمه وغيره من العقود والايقاعات وغيرها المصرح به في كلام جماعة
الراوندي هو الثاني قال في فقه القرآن وفي الآية ما ذكر دلالة على وجوب الجمعة وتحريم جميع التصرفات عند سماع

وان التحريم هل يختص بالبيع او يعمه وغيره

الاذان للجمعة

الاذان للجمعة لان البيع انما خص بالنهي لكونه من اعم التصرفات في اسباب المعاش وهو مختار العلامة في
الارشاد والتحرير ونهاية الاحكام في الجملة كالدروس والبيان وجامع المقاصد والجعفرية وحاشية على
الارشاد والموجز والمحرر وكنز العرفان والتنقيح والمسالك وغيرها قال في الاول ويحرم البيع وشبهه بعد الاذان
وفي الثاني والاقرب مساواة غير البيع له من العقود المساوية له في الاشتغال وفي الثالث والاقوى عندي
تحريم غير البيع مما يشبهه من العقود كالاجارة والنكاح والصلح وغيرها للمشاركة في العلة وفي الدروس
يحرم البيع بعد الاذان على المخاطب بالجمعة ولا يحرم على غيره ولا يبطل مع كونه في حقه عند الشيخ والاقرب التحريم
وكذا ما يشبه البيع من العقود وفي البيان يحرم البيع وشبهه بعد النداء وفي جامع المقاصد ويمكن ان يحتج بوجه
آخر وهو ان ظاهر الآية وجوب السعي بعد النداء على الفور وانه لم يكن ذلك من نفس الامر لان الامر بترك البيع
قرينة ارادة المسارعة فيكون كل ما شانه ان يكون منافيا له ومؤديا الى التراخي عنه مامورا بتركه فيكون محرما
هذا هو الاصح انتهى وفي الجعفرية ويحرم البيع وشبهه بعد الاذان وان سقطت عن احد المتعاقدين
وينعقد وفي حاشيته على الكتاب وفي حكم البيع في ذلك ما اشبهه كالصلح والنكاح والخلع والطلاق
وفي الموجز ويحرم العقود بعد الزوال وفي المحرر ما سنقف عليه في المسئلة الآتية وفي كنز العرفان لما
امروا بالسعي الى ذكر الله استلزم ذلك وجوب ترك كل ما يشغل عنه ولما كان الاهم في عمل المعاش هو
البيع خصه بالذكر واوجب تركه ولانهم كانوا يخرجون في ذلك اليوم من قراهم وبواديهم الى البيع والشراء
ثم قال هل يجب ترك ما عداه من العقود كالاجارة والمزارعة وغيرهما من المعاملات ام لا اكثر اصحابنا
لم ينقل خلافا بين المتقدمين منهم ان البيع هو المختص بالنهي وقال بعض المتاخرين يتعدى الى كل معاملة
وليس فيما سابقها هي من باب القياس وطريق المسئلة هو الشغل عن ذكر الله وبه قال جماعة من الجمهور
بعيد ان الصواب وفي التنقيح وهل يحرم ما شابه البيع كالاجارة وغيرها قيل لا لعدم النص فانه قياس
وقيل نعم لاتحاد العلة وهو الشغل عن ذكر الله وهو اولى وفي المسالك يلحق بالبيع ما اشبهه من العقود
والايقاعات هذه جملة من عباراتهم ويتحصل منها اقوال **الاول** حرمة جميع التصرفات بعد الاذان وهو
مختار فقه القرآن وصحيح البيان وان امكن التفرقة بينهما بان المصرح به في الاول حرمة التكلم ايضا بخلاف الثاني
والثاني تحريم العقود والايقاعات والاحكام وغيرها مما يكون منافيا لوجوب السعي وهو الظاهر من الذكرى
قال يمكن تعليل التحريم بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ولا ريب ان السعي مامور به فيتحقق النهي
عن كل ما ينافيه من بيع وغيره وهذا اولى وعلى هذا يحرم غير العقود من الشواغل عن السعي وكذا جامع المقاصد
فلاحظ عبارته وقال فيما قبله ايضا والمراد بشبه البيع في الشغل نحو الاجارة والصلح والنكاح والطلاق
وغير ذلك من العقود والايقاعات بل يمكن ان يقال بتحريم الاشتغال في المحاكمات وقسمة التركات وهو
الظاهر من كنز العرفان والتنقيح ايضا **والثالث** تحريم العقود والايقاعات وهو مختار المسالك
والرابع اختصاص التحريم بالعقود وهو الظاهر من التحرير ونهاية الاحكام والدروس والموجز ويحتمل
الارشاد والبيان وغيرها هذا كله على تقدير عدم اختصاص الحكم بالبيع والمصرح به في كلام المتقدمين
المعتبر اختصاص الحكم بالبيع قال هل يحرم غيره من العقود الاشبه بالمذهب لا خلافا لطائفة من الجمهور

لنا اختصاص النهي بالبيع ولا يتعدى الى غيره وقد اقتفى ذلك المولى المحقق الاردبيلي قال في آيات الاحكام
وكان تحريم البيع والشراء وقت وجوبها لعبد ان لم يكن مانعا منها انه يجوز الجمع بين المضي الى الصلاة
الواجبة والبيع والشراء وهو ظاهر فلا ينبغي التعدي الى سائر ما يشبهه لانه قياس ممنوع من غير نص على
العلة مع مخالفته للاصل وما يدل عليها من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا وفي مجمع الفائدة
الا ان يقال ان الآية تدل على تحريم ما يشابهه ولا يعلم العلة فالالحاق قياس بلا نص والقول به مشكل مع الاصل
وما يدل على مشروعيته فقول المحشي معتبر ولعله الظاهر من الخلاف والمهذب لابن البراج والجامع
والتبصرة وقد سمعت عبارة الخلاف في عنوان عبارة المتن وفي المهذب اذا وجبت الجمعة على انسان
وجلس الامام على المنبر حرم عليه البيع والشراء وفي الجامع يحرم البيع على مكلفها وفي التبصرة يحرم البيع والشراء
بعد النداء وينعقد البيع واستشكل العلامة في المنتهى والتذكرة والقواعد قال في الاول هل يحرم غير البيع
من العقود فيه نظر ينشأ من انه يوجب الاشتغال عن الجمعة فكان النهي عن البيع منبها من حيث المعنى
عليه ومن اختصاص النهي بالبيع فالالحاق غيره به قياس مع قيام الفرق لعدم مساواة غيره له في الاشتغال
لقلة وجوده لغيره وفي الثاني هل يحرم غير البيع من الاجارة والنكاح والصلح وغيرها اشكال ينشأ من
اختصاص النهي بالبيع فلا يتعداه ومن المشاركة في العلة وفي الثالث يحرم البيع بعد النداء وينعقد على رأي
وكذا ما يشبه البيع على اشكال والحاصل لم نجد من صرح بالاختصاص عدا من لا ترى اسمه وبعض من
تاخر عنه فلعل هذا ما ذكره الفاضل السبزواري في الذخيرة من دعوى الاشتهار فهو معلوم الصحة
قال في الذخيرة بقي الكلام في تحقيق ما يشبه البيع من سائر العقود والايقاعات ولعل الاشهر عدم
التحريم وفي البحار اختلف الاصحاب في تحريم غير البيع من العقود والايقاعات والمشهور عدم التحريم وبعضهم
الى التحريم للمشاركة في العلة المومى اليها بقوله ذلكم خير لكم ولا يخفى ما فيهما من عدم المطابقة للواقع فان
اكثر القدماء لم يتعرضوا للمسألة اصلا والمتعرضين لها من الاصحاب الاكثر منهم قضوا بعدم الاختصاص
بالبيع وان اختلف كلامهم في الاختصاص بالعقود وعدمه كما علمت مما فصلنا والظاهر ان الموقع لصاحب الذخيرة
ملاحظة كلام المعتبر حيث انه جعل الاختصاص بالبيع الاشبه بالمذهب وحكى الخلاف عن العامة
فقط فيظهر منه انتفاء المخالف منا كما انه مع كلام الذخيرة الموقع للعلامة المجلسي ولما قطع بالاشتهار
من غير تزلزل وعزى القول بالتحريم الى البعض وانت قد عرفت مما فصلناه ان القائلين بالتحريم اكثر
من القائلين بالتخصيص بل نسبة التحريم الى الاشتهار اقرب بالصواب من نسبة الاختصاص اليه بقي
الكلام في مستند القولين فنقول الذي يظهر منهم الاستناد في التحريم الى ثلاثة اوجه **الاول** ما ذكره في
الذكرى وجامع المقاصد وكنز العرفان من ان السعي مامور به بعد النداء والامر بالشيء يقتضي النهي عن كل
ما ينافيه بيعا كان او غيره فيكون محرما وفيه نظر من وجوه **منها** انه مبني على ان الامر بالسعي الى الذكر
وهو ممنوع لما فصلناه فيما سلف من امكان ان يكون المراد بالذكر الخطبة او هي مع الصلاة وقد عرفت
ما بيناه فيما سلف انه لا يجب على كافة المكلفين السعي لاستماع الخطبة وعلى تقدير التخصيص بالعدد
المعتبر بناء على اولوية التخصيص ... لا اثم ... الاختصاص ...



فحرمتهم وعلى تقدير التسليم نقول ان ثبوت المسألة انما يكون اذا كان الامر بالشيء بطريق الضيق وتحقق
في المقام محل تامل اذ الظاهر اللازم السعي حيث يتمكن من ادراك الجمعة فلا يجب السعي مضيقا فيما قبله ولا
سيما في ذلك ما حققناه من ان المراد من النداء الاذان فيما اذا جلس الامام في المنبر لما يظهر بعد التامل والتفسير
بما اذا يكون الاخلال بالسعي موجبا لفوات الجمعة يوجب الاختلال في الاستدلال لمثل ما نبهنا عليه
التمسك في اثبات المقدمة الممنوعة بالمنوط المستفاد من كلمة اذا او بترتب الجزاء على الشرط محل
تامل اما على الاول فلان الظرف كما يمكن ان يكون لتحقق المطلوب يمكن ان يكون لتعلق الطلب وعلى الاول
وان تم المدعى لكنه على الثاني غير تام فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال واما على الثاني فيظهر الحال فيه مما
ذكر ايضا واما ما جعله المحقق الثاني قرينة على الفورية حيث قال ان الامر بترك البيع قرينة ارادة المسارعة
فغير تام ايضا لو سلم ان غاية ما يلزم منه كون ترك البيع حينئذ مطلوبا ولا يلزم منه كون السعي مطلوبا فورا
كما لا يخفى على المتامل واما التمسك في اثباتها بالفاء في قوله عز وجل فاسعوا بناء على انه للتعقيب بلا مهلة فمحل
تامل ايضا لما حققه ابن هشام في المغني من ان الفاء المفهم للتعقيب المذكور انما هو الفاء العاطفة لا
الفاء الجزائية كما نبهنا عليه مرارا وعلى تقدير التسليم نقول ان ذلك انما يجدي اذا لم يكن هناك معارض
وما نبهنا عليه من ان ظاهرهم جواز التاخير في السعي الى ان يتمكن من ادراك الجمعة يوجب الصرف عن ذلك
وعلى تقدير التسليم نقول انه مبني على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص وهو ممنوع وعلى فرض التسليم
انما يتم في البيع المنافي وهكذا في غيره فمقتضاه انتفاء الحرمة في البيع مثلا اذا لم يكن مانعا عن السعي المامور به
قال في نهاية الاحكام ولو لم يمنع البيع من سماع الخطبة ولا عن التشاغل بالجمعة او منع ولم توجب السعي
وانحصر الكلام احتمل التحريم للعموم وفيه ما لا يخفى لو سلم ان مع تحقق العموم في الدليل لا وجه للاحتمال
والثاني ان المناط في المنع عن البيع معلوم وهو الاشتغال عن الجمعة فيحكم بثبوت الحكم في كل ما تحقق فيه
وفيه ايضا تامل لان المناط المدعى اما هو القطع بالاشتغال او احتماله وكلاهما مقدوح لان المنقح فيه
اما الاجماع او العقل والاول مفقود لما عرفت من الخلاف حيث انهم انتشروا على فرق وبعضهم خص الحكم
بالبيع وبعضهم سوى بينه وبين غيره من العقود مع قصر الحكم فيها في بعضهم عمم ذلك فقضى بعضا وكذا الايقاعات
مع العقود وبعضهم تعدى من ذلك فاطلق المنع في جميع التصرفات وجماعة من الجمهور استندوا في المنع
الى منافاته للسعي الواجب مضافا الى ان اللازم منه الحكم بالجواز فيما اذا انتفى التشاغل مطلقا والظاهر
انهم لا يلتزمون وستقف على تحقيق الحال والتفصيل في ذلك ويوجه الاشكال الذي صدر من العلامة في
كتبه المتقدمة مع ما ذكره في وجهه قال ينشأ من اختصاص النهي بالبيع ومن الاشتراك في العلة بناء
على ان العلة لو كانت منقحة كيف يكون مقابلتها باختصاص الخطاب بالبيع كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت
منه في نهاية الاحكام حيث تمسك في اثبات الحكم في صورة انتفاء التشاغل بالعموم ومعلوم ان
ذلك لا يستقيم مع القطع بالعلية كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية واما العقل فغير قاطع بذلك
لجواز ان يكون في خصوص البيع ما اوجب تعلق النهي به كما لا يخفى والظن بعلية العلة لا يكفي للتعدي لوضوح
ان كثيرا من افراد الظن لم تنضبط كذلك كما لا يخفى على المطلع **والثالث** الاستناد الى المنصوص العلة

ان قوله تعالى ذلك خير لكم علة للنهي عن البيع وهي متحققة في غيره فيثبت المنع ايضا وفيه تامل ايضا لوضوح انه
لا يمكن ان يكون ترك البيع بمجرده خيرا ان يكون السعي الى الجمعة فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال بل يمكن ترجيح الثاني
لكون اسم الاشارة مع الكاف واللام موضوعا للبعيد فرض الاغماض عن ذلك وتسليم الاول يمكن منع استفادة التعليل
وعلى فرض التسليم نقول اللازم منه الحكم بخيرية الترك المضاف الى البيع فالتعدية الى الترك المضاف
الى الاجارة مثلا تحقيق الحال يستدعي ان يقال ان تعلق النهي مثلا بشيء فان علل فعله بذكر صفة من الاوصاف الثابتة
في ذلك الشيء يتعدى النهي الى كل ما وجدت فيه تلك الصفة كقول الطبيب المريض لا تشرب الخل لانه حامض
فيستفاد منه المنع عن شرب كل حامض ومثله لا تشرب الخمر لانه مسكر ونحوه واما اذا علل الحكم لا على
النحو المذكور بل بذكر شيء لا يمكن الاطلاع عليه الا بعد الاعلام فلا وجه للتعدية لانتفاء المقتضي لها والوجه
في التعدية في الاول دون الثاني ظاهر للمتامل اما في الاول فلانه لما علل الحكم بذكر صفة من الصفات الثابتة
للمتعلق يظهر ان تلك الصفة موجبة للحكم فيلزم التعدية واما عدم التعدي في الثاني فلانتفاء المقتضي له
اذا علمت ذلك نقول ان ما نحن فيه من القبيل الثاني لانه تعالى امر بترك البيع اولا ولم يسند الحكم الى صفة
من الصفات الظاهرة في البيع حتى يمكن التعدي الى غيره بل علله على فرض التسليم بان ترك البيع خير لكم
فلم لا يجوز ان يكون في خصوص البيع ما اوجب ان يكون تركه خيرا ولو لم يكن فعله شاغلا عن الجمعة ولم
يتحقق ذلك في غيره والحاصل ان قوله تعالى ذلك خير لكم بعد تسليم كونه في مقام التعليل فيه احتمالات
ثلثة احدها ان يكون تعليلا للسعي الى ذكر الله والثاني ان يكون تعليلا لترك البيع والثالث ان يكون
تعليلا لهما معا اما الاول والثاني فقد مر الكلام فيهما ومنهما يظهر الحال في الثالث لكن تحقيق الحال فيه يستدعي
ان يقال بعد تسليم ان المراد من الذكر في الاية الشريفة هو الصلوة لم يكن السعي اليها واجبا فوريا مطلقا
لما نبهنا عليه بل قد يكون واجبا موسعا وقد يكون مضيقا او يكون من الاول بالاضافة الى حال نفسه
ومن الثاني بالاضافة اخرى كما لا يخفى على المتامل فعلى هذا نقول المسارعة والمبادرة في الواجب الموسع
باتيانه في اول الوقت مستحب والمفروض ان المشار اليه باسم الاشارة كل من السعي بعد النداء مطلقا
وترك البيع فلا بد من حمل خير في قوله تعالى خير لكم على المعنى المشترك بين الواجب والمستحب كما هو الاقرب
من حقيقته بالاضافة الى خصوص الواجب فلا يمكن التمسك به في اثبات خصوص الوجوب ولو بعد
تسليم عموم التعليل بحيث يشمل غير البيع ايضا كما لا يخفى على المتامل الفطن فعليك بالتامل الكامل حتى
ينكشف لك حقيقة الحال وما يجدي في كل حال فالتحقيق اختصاص التحريم بالبيع فيحكم بتحريمه بعد النداء ولو
مع القطع بعدم كونه شاغلا عن الجمعة لعموم الاية الشريفة واما غير البيع فلا تحريم في غير المنافي للجمعة
واما في المنافي لها فيمكن التفصيل فيه بين كونه هو الداعي والموجب لترك الجمعة او لا بل الموجب للترك
شيء اخر وهو لذلك الداعي تارك الجمعة زاول ذلك المنافي ام لا ويحكم على الاول بتحريم ذلك المنافي
لا باعتبار عموم التعليل لما عرفت ولا من جهة ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص لكونه على خلاف
التحقيق بل الظاهر انه مستلزم للحرمة بالمعنى المذكور عرفا فهو معاقب بمباشرة ذلك المنافي لا يكون
معاقبا بترك الجمعة لانه المتذكر لو كان بعيدا عن الجمعة تعذر له قطع المسافة قبل الزوال

وحرم البيع ان منع والا فلا ومثله قال في نهاية الاحكام وبعدم التحريم في الثاني فلا يكون معاقبا بتلك
ذلك الفعل المنافي واما البيع فقد عرفت انه محرم ولو لم يكن منافيا فيكون هنا لكن يمكن التامل في بعض افراده
تفصيل المقال في ذلك يستدعي ان يقال ان البيع بعد النداء اما قبل السعي سواء كان شاغلا ام لا او حاله او
بعده بيان ما بين الصفوف حين اشتغال الامام بالخطبة او فيما بينهما او بعد الفراغ منها قبل الاشتغال بالصلوة او
بعده قبل الدخول في الركوع ويمكن التامل في التحريم حال السعي او بعده على التفصيل المذكور فيما اذا لم يكن
شاغلا به وعلى ان قوله تعالى احل الله البيع عام يقتضي حلية جميع افراده فيعمل بمقتضاه الا المقدار الذي دل
الدليل على خروجه وشمول اية التحريم للبيع الغير الشاغل حال السعي وبعده محل تامل فيحصل الشك في وجود
المخصص ومعه لا يمكن رفع اليد عن عموم الدليل ويؤيده ان الظاهر من سياق الاية ان المامور بترك البيع
مامور بذكره قبل الاشتغال بالسعي ويمكن الجواب عنه بان ما يظهر من الاية الشريفة ان الامر بالسعي
هو المامور بترك البيع واما انه مامور بذكره قبل الاخذ بالسعي فلا فتوهم كونه قبله مما لا وجه له لو كان الامر
بترك البيع معلقا على الامر بالسعي لكان للتوهم وجه واما على النحو الواقع فلا فيبقى الحكم بتحريم الجميع قال العلامة
زيد قدس روحه في التذكرة لو تبايعا بعد السعي حال الاذان فاشكال ويحتمل لو لم يمنع البيع من سماع
الخطبة او منع قلنا بعدم الوجوب ومنع تحريم الكلام فالوجه التحريم للعموم **والثاني** من الاحكام
التي اشتمل عليها عبارة المتن هو انه لو باع من حرم عليه البيع انعقد بيعه وان كان اثما وهذا من المسائل
ما اختلف فيها فذهب شيخ الطائفة في الخلاف والمبسوط الى فساد بيعه بل الظاهر منه ان المحقق عليه
علماء الشيعة قال في الخلاف اذا باع في الوقت المنهي عنه لا يصح بيعه وبه قال ربيعة ومالك واحمد
وقال ابو حنيفة والشافعي وعبيد الله بن الحسن العنبري يصح بيعه دليلنا انه قد ثبت انه منهي عنه محرم
عليه البيع بالاية والنهي يدل على فساد المنهي عنه عندنا على ما بيناه في كتاب اصول الفقه وفي المبسوط
الظاهر من المذهب انه لا ينعقد البيع لانه منهي عنه والنهي يدل على فساد المنهي عنه وفي اصحابنا من قال انه
ينعقد وان كان محرما ويملك به ما يملك بالعقد الصحيح انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى عليك ان ما ذكره هنا منافيا
لما ذكره في كتاب البيع قال بيع العنب لمن يعلم انه يعمله خمرا حرام ولا يبطل البيع فكانه رجع عما ذكره في
السابق واختاره شيخنا الراوندي قال في فقه القرآن في تفسير الاية ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وهو
المحكي عن الديلمي وابن الجنيد والظاهر من المولى المحقق الاردبيلي قال وما عندنا دليل على صحة كل بيع
ولا هذا البيع بخصوصه الا كونه بيعا وهو جائز وصحيح لقوله احل الله البيع فما علم منه صحة البيع الجائز
فلا يبقى صحة هذا الجائز بل الظاهر بطلانه الى ان قال فانه قد يحصل له شك في حصول طهارة البدن والثوب
وغيرهما من النجاسات بالماء المغصوب فان المعلوم كونه مطهرا هو ما اذن الشارع في التطهير كثيرا منهم
في حصولها بالمسح بالحجر مثل الخبر والتربة الشريفة وغيرها انتهى كلامه رفع مقامه وما اختاره المصنف
اعلى الله مرتبته من الصحة هو الاقوى وهو المختار وفاقا للجامع والنافع والمعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية
الاحكام والتحرير والقواعد والارشاد والمختلف والتبصرة والذكرى والدروس والبيان وجامع المقاصد
والجعفرية والموجز والمحرر والتنقيح وكنز العرفان والمدارك والذخيرة والبحار وغيرها قال في الجامع

فان قلنا بصحة البيع محرما وفي النافع ولو باع انعقد وفي المعتبر بعد ان حكى عن المبسوط انه حكى عن بعض
الاصحاب القول بانه لا ينعقد وهذا القول وهو اشبه لا ينعقد ووقع من اهله في محله لبعيد الملك وفي
المنتهى لو فعل قد اخطأ لبعض في صحة البيع للاصحاب قولان اقربها الصحة وان كان محرما وفي التذكرة
في مقام الاستدلال على الصحة ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بل في العبادات ولان البيع
غير مقصود في النهي فانه لو ترك الصلوة بالمبايعة كان عاصيا وان لم يكن مقصودا فالنهي بما لا يمنع انعقاده
كما لو ترك الصلوة المفروضة بعد ضيق الوقت واشتغل بالبيع فانه يصح اجماعا انتهى مقصوده ان النهي عن البيع
الصلوة هنا لاجل السعي الى صلوة الجمعة لا في نفسه ولهذا لا يوجب الفساد ومقتضاه انه لو لم يكن كذلك لوجب
وهو مناف لقوله في الاول ان النهي في المعاملات لا يوجب الفساد فتامل وفي نهاية الاحكام لو تبايع
المخاطبون بالجمعة فعلا حراما والاقوى عندي انعقاد البيع لعدم اقتضاء النهي في المعاملات الفساد
واصالة الصحة لوجود المقتضي وهو البيع الصادر من اهله في محله وفي التحرير لو باع من يحرم عليه
انعقد البيع وقول الشيخ هنا ليس بجيد وفي القواعد ينعقد على راي وفي الارشاد يحرم البيع وشبهه
بعد الزوال وينعقد وفي المختلف والاقرب عندي ما نقله الشيخ عن بعض الاصحاب من صحة البيع وفي
التبصرة يحرم البيع والشراء بعد النداء وينعقد البيع وفي الذكرى لو فعل البيع هل ينعقد فيه قولان
احدهما وهو الاقوى انعقاده نقله الشيخ عن بعض الاصحاب وبه قال المتاخرون وفي الدروس بعد
الحكم بحرمة العقود والاقرب انعقادها وفي البيان الاقرب انعقاده وفي جامع المقاصد نقل
الشيخ عن بعض الاصحاب انعقاده واختاره المص والمتاخرون وهو الاصح وفي الجعفرية يحرم البيع
وشبهه بعد الاذان وان سقطت عن احد المتعاقدين وينعقد وفي حاشيته على الكتاب بعد ان اورد عبارة المتن
الاظهر لان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد وفي الموجز يحرم العقود بعد الزوال وينعقد وفي المحرر
صلوة العيد يحرم البيع وشبهه بعد اذان المؤذن كالجمعة وينعقد وفي التنقيح يحتمل قول الشيخ هنا فقال
في الخلاف لا ينعقد للنهي وقال في المبسوط ينعقد وهو الحق ولا يخفى عليك ان ما حكاه عن الشيخ في المبسوط
مخالف للواقع فلاحظ عبارة المسالك وعن التراب انه عكس الامر في كنز العرفان فعزى القول بعدم
الانعقاد اليه في المبسوط وبالانعقاد اليه في الخلاف قال وهل يقتضي النهي عن البيع فساده ام لا
قال مالك واحمد نعم وبه قال الشيخ في المبسوط لمكان النهي وقال اكثر الجمهور والشيخ في الخلاف بعدم
فساده وهو الحق لما تقرر في الاصول ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد انتهى وليس ذلك منه
ببعيد اذ ليس المعصوم الا من عصمه الله تعالى بقي الكلام في مستند القولين فنقول اما مستند المشهور
فهو ما ذكروا من ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد وتحقيق الحال في توضيح المقال يستدعي ان يقال
ان النهي لو دل على الفساد لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وانتفاء الاولين ظاهر واما الثالث
فلان غاية ما يلزم من النهي كون المنهي مبغوضا وغير مطلوب فلو كانت الصحة في المعاملات متوقفة
على الاتيان بالمطلوب وغير المبغوض كما في العبادات يلزم الفساد لكن الامر ليس كذلك لان الصحة
فيها عبارة عن ترتب الاثر فلا منافاة بين كون البيع منهيا عنه وموجبا لترتب الاثر المطلوب

ايراد على صاحب كنز العرفان

النهي في المعاملات لا يوجب الفساد

وهو انتقال المثمن الى المشتري والثمن الى البايع بخلاف العبادات فان الصحة فيها لما كانت متوقفة على
اتيان المامور به وهو المطلوب والجمع بين المطلوبية والمبغوضية من باب اجتماع الضدين فلما تعلق النهي بها
يلزم ان لا يكون مطلوبا فيلزم الفساد ان قلت ان هذا وان كان حقا لكن غاية ما يلزم من ذلك عدم المنافاة
بين كون الشيء في غير العبادات منهيا عنه وصحيحا وهذا لا يكفي في الحكم بالصحة لو صح ان الاستنباط الشرعية
على ما يدل على السببية والتمسك بقوله تعالى احل الله البيع في المقام غير ممكن اذ المفروض ثبوت الحرمة
والحاصل ان اللازم من انتفاء المنافات امكان الصحة وهو غير كاف في الحكم بالصحة بالفعل فالعلم الكافية
في اثبات المرام لا يثبت مما ذكرتما هذا كلام متين لكن يمكن التمسك في اثبات السببية ولو فيما نحن
فيه بالصحيح المروي في باب الشرط في الخيار من كتاب معيشة الكافي عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال امير المؤمنين عليه السلام من اشترى من رجل بيعا بالخيار حتى يفترقا فاذا افترقا وجب البيع لوضوح ان المستفاد
السببية بعنوان العموم كما لا يخفى ويدل عليه ايضا قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ان المراد من الوفاء بالعقد
هو العمل بمقتضاها كما يقال وفى فلان بنذره اي اتى بمقتضاه كما لا يخفى والظاهر ان مقتضى انتقال الثمن من
الى البايع والمثمن منه اليه وقد اوجب الله تعالى هذا المقتضي بعنوان العموم فقوله البيع بعد النداء عقد
يجب الوفاء بمقتضاه اما الصغرى فظاهرة قال شيخنا الشهيد قدس سره السعيد في اللمعة الفصل الثاني
في عقد البيع وآدابه وهو الايجاب والقبول الدالان على نقل الملك بعوض معلوم قال شيخنا الشهيد الثاني
في شرحه وهذا كما هو تعريف العقد يصلح تعريفا للبيع نفسه لانه عند المصنف وجماعة عبارة عن العقد المذكور
استنادا الى ان ذلك هو المتبادر من معناه فيكون حقيقة فيه انتهى واما الكبرى فللآية الشريفة لوضوح
ان العقود فيها جمع محلى باللام فيفيد العموم فيجب الوفاء والعمل بمقتضاه ايضا ولهذا استدلوا بها على
ان الاصل في العقود اللزوم لا يقال ان البيع بعد النداء مما نهى الله تعالى عنه فكيف امر الله تعالى به لانا نقول
ان هذا من قبيل الامر بايقاع المنهي وهو غير لازم واللازم مما ذكر الامر بالعمل بما يوجبه المنهي وهو غير مستحيل
وهذا كما يقال ان الافطار في نهار شهر رمضان محرم لكنه تعالى اوجب الكفارة بمقتضاه وما يوجبه اي الكفارة
فنقول المستفاد من الآية الشريفة انه تعالى اوجب العمل بمقتضى كل عقد ولو كان منهيا عنه وهو مقتضى انعقاد
البيع فيما نحن فيه لكن يتوجه الايراد عليه بان ذلك انما يتجه اذا ثبت ان ذلك من مقتضى العقد مطلقا
ولو كان محرما وهو اول الكلام والتمسك بالآية الشريفة في اثباته دور ظاهر والحاصل ان
ترتب الثمرة على العقود ليس مما قضى به العقل بل انما هو بجعل الشرعي من الاسباب الشرعية ويمكن الجواب
عنه بان ذلك وان كان حقا لكن قد عرفت ان المستفاد من الصحيح المذكور هو السببية بعنوان العموم
ولما كان التمسك بالآية الشريفة فيما نحن فيه متوقفا على ثبوت ذلك المطلب قدمنا التمسك بالصحيح على التمسك
بالآية الشريفة مضافا الى انا نقول ان الآية الشريفة تكفي لاستفادة السببية المطلقة لوضوح ان لزوم
الوفاء بمقتضى كل عقد المستفاد منها انما يكون عند كون كل عقد مقتضيا كما لا يخفى وهو المطلوب نظير ذلك ما
ذكروه في بيع المرهون مع عدم اذن المرتهن مثلا وقد اطبقوا على عدم جوازه ومع ذلك قالوا بوقفه
على اجازة المرتهن فان اجاز لزم والمشهور ان الاجازة كاشفة من الفضولي السابق لا ناقلة ومعلوم

ان ذلك انما يكون اذا اوقع البيع المحرم قبل الثمن الا المشتري وفيه جائز باللزوم لو فكه الراهن قبل الفسخ من
المرتهن قال العلامة في مباحث الرهن من الكتاب لا يجوز للراهن التصرف في الرهن باستخدام ولا سكنى ولا اجارة
ولو باع او وهب وقف على اجازة المرتهن فان فسخ بطل لا يجوز بيع الرهن الا باذن الراهن او يكون
المرتهن وكيلا وكذا ليس للراهن بيعه الا باذن المرتهن ولو باع كل منهما من دون اذن صاحبه جاز للآخر
الفسخ وفي القواعد والراهن والمرتهن ليس لاحدهما التصرف الا باذن الآخر فلو بادر احدهما بالتصرف
لم يقع باطلا بل موقوفا الا العتق من المرتهن فانه يبطل وان اجازه الراهن ولو سبق اذن ... فلو فك الرهن
ففي لزوم العقد نظر والاقرب اللزوم من جهة الراهن وفي الارشاد والراهن والمرتهن ممنوعان من التصرف
في الرهن ولو اذن احدهما للآخر صح والا وقف على الاجازة الا ان يعتق المرتهن وفي التذكرة ولا يصح
بيع الرهن لتعلق حق المرتهن به وتضمنه ملك الراهن ما لم يجز المرتهن لان الحق لا يعدوهما بلا خلاف
ولو باع ولم يعلم المرتهن ففكه لزم البيع لانتفاء المعارض انتهى وان كان نظر من حيث ... بالقديم لعبارته
او قبله لكن من طرف الراهن لان الآية الشريفة متوجه عليه ما قلنا لكن يوجه بانهما ثم اقول يمكن الايراد
على التمسك بالآية الشريفة في المقام وغيره من وجه آخر وهو ان الاستناد اليها في امثال المقام متوقف
على ان المراد من العقد فيها هو المعنى المصطلح وهو ممنوع كيف وقد روى الثقة الجليل علي بن ابراهيم في
الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى اوفوا بالعقود قال اي بالعهود وفيه
ايضا عن ابن ابي عمير عن ابي جعفر الثاني صلوات الله عليه في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله عقد عليهم لعلي صلوات الله عليه في عشرة مواطن ثم انزل الله يا ايها
الذين آمنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين عليه السلام والجواب ان الخبرين المعنى ... من
الاصطلاحي فيمنع الحمل عليه ايضا بتم المرام قال البيضاوي اصل العقد الجمع بين الشيئين بحيث يعسر
الانفصال واما الحديثان المذكوران فاولهما غير مناف قال البيضاوي العقد هو العهد الموثق واما الثاني
فهو وان كان منافيا لكن في سنده معلى بن محمد وقد قال النجاشي انه مضطرب الحديث والمذهب فيشكل
التعويل عليه في الحصر اليها في مقابلة فهم المشهور ردا مع قطع النظر عن الحصر فهو مسلم لكنه غير مناف
كما لا يخفى وتمسك السيد الشارح قدس الله تعالى روحه في المقام بقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم وفيه تأمل اذ الظاهر من سوق الآية الشريفة الاباحة والآية هكذا يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والمستفاد منها حرمة التصرف في مال الغير بغير سبب
شرعي واباحته اذا كان لسبب شرعي والاستثناء منقطع والظاهر من السياق ان يكون التجارة عن
رضا نه معبرا بانه فلا يشمل ما نحن فيه فلا يمكن التمسك به في انعقاد البيع ولزومه في محل الكلام تأمل
على اولي التأمل والاحلام **ولنا الثاني** ما اشتمل عليه ... هو انه لو كان احد المتعاقدين ممن لا يجب
عليه السعي اليه الجمعة دون الآخر كان البيع سائغا بالنسبة الى من لا يجب عليه وحراما في حق من يجب
تحقيق الحال يستدعي ان يقال ان المتعاقدين بعد النداء اما ان يكون السعي واجبا على كل منهما او لا يجب على احد
منهما او يجب على احدهما دون الآخر فالاقسام ثلاثة والذي يظهر منهم ان ثبوت التحريم في الاول في

لو كان احد المتعاقدين ممن لا يجب عليه السعي دون الآخر

حق كل

حق كل من الطرفين مما لا شبهة فيه كانتفائه في الثاني بانتفائه لهما جميعا والوجه في الثالث ظاهر اذ المخاطب
بذروا البيع هو المخاطب بالسعي فالمستفاد منه وجوب ترك البيع على من يجب عليه السعي فمن لم يجب عليه
السعي لا يكون الترك واجبا في حقه لعدم شمول الخطاب له وانتفاء دليل غيره فالاصل سالم عن المعارض قال
والظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وان وقع الخلاف بين اهل الخلاف وقد اورد ما كثير من ... انه
الظاهر في ذلك حيث اقتصر جماعة منا في مقام ذكر الخلاف على المخالف منهم وفي جماعة اخرى ادعى اجماع
علمائنا عليه فلاحظ العبارات السالفة حتى يتضح لك حقيقة الحال واما الاول فثبوت التحريم في حق البائع
مما لا ينبغي التأمل فيه وظهور الحال فيه اغنى عن اقامة البرهان واما في حق المشتري فالظاهر ان الامر ايضا كذلك
بناء على ان البيع في قوله تعالى اعم من البيع والشراء او الشراء فيه مقدر قال الامام الرازي في تفسيره ما هذا لفظه
قوله تعالى وذروا البيع قال الحسن اذا اذن المؤذن يوم الجمعة لم يحل الشراء والبيع وقال عطاء اذا زالت
الشمس حرم البيع والشراء وقال الفراء انما حرم البيع والشراء اذا نودي للصلاة لمكان الاجتماع وليدركوا كافة
الحسنات انتهى وقال شيخنا الراوندي في فقه القرآن وذروا البيع اي دعوا المبايعة فمعناه اذا دخل وقت
الصلاة اتركوا البيع والشراء لان قال الفراء انما لم يذكر الشراء وهو مثله لان المشتري والبايع يقع عليهما
البيعان قال الشارع عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقد عرفت من شيخنا الطبرسي تعميم البيع حتى
قضى بحرمة كل تصرف فضلا عن الشراء وقال البيضاوي ذروا البيع اي اتركوا المعاملة وكفاك في هذا المطلب
قولهم لو كان احد المتعاقدين مخاطبا بالسعي دون الآخر الى آخره لوضوح ان اللازم منه كون الحرمة فيما اذا كان
كلاهما مخاطبا به في حق كل منهما من الامور المسلمة فيظهر منه ان مشاركة المشتري مع البائع في ذلك من الامور
القطعية عندهم ويدل عليه ايضا تحريم المحظور كما في بعض العبارات وهل يختص النهي بالبيع او يعم غيره من
العقود والايقاعات كما في الاخير كما لا يخفى على المتأمل وقال المولى الاردبيلي نور الله روحه لعله اعم من
الشراء لاطلاقه عليهما والمفهوم في ظاهر المناسب بل الظاهر عدم الخلاف في تحريمهما وفي الاجارة وهل الشراء
مثل البيع في التحريم ظاهر الاصحاب ذلك ومثله في البحار واما على ما فسر شيخنا الشهيد وغيره البيع فظهور
الحال لغنى عن اقامة البرهان قال في الدروس احل الله البيع وحرم الربا وهو الايجاب والقبول من
الكاملين الدال على نقل العين بعوض معلوم مع التراضي فتأمل والحاصل ان ثبوت المنع
والتحريم للشراء ايضا مما لا ينبغي التأمل فيه بقي الكلام في القسم الثالث فنقول اختلف كلمات الاصحاب
في ذلك بعد اطباقهم على ثبوت التحريم في حق المخاطب بالسعي ولو كان قابلا واما اختلفوا في غيره
على قولين قيل بعدم التحريم واختاره المحقق في الكتاب وهو ظاهره في المعتبر كالجامع فلاحظ عبارتهما
السالفة وهو مختار شيخ الطائفة في المبسوط قال فان كان احدهما لا يجب والآخر يجب عليه كره لمن لا
يجب عليه متابعته لانه يكون اعانة على ما هو محرم عليه ووافقهم العلامة في القواعد قال ولو سقط
عن احدهما فهو سائغ له خاصة وذهب جماعة من الاصحاب الى التحريم وهو مختار المنتهى والتذكرة
ونهاية الاحكام والتحرير والذكرى والدروس وجامع المقاصد والجعفرية وحاشيته على الكتاب
والارشاد والموجز والمسالك قال في المنتهى لو كان احد المتعاقدين ممن يجب عليه السعي دون الآخر

فيما اذا كان احد المتعاقدين مخاطبا بالسعي دون الآخر

فهو محرم في حق المخاطب اجماعا اما الاخر فانه يكون قد فعل مكروها ذكره الشيخ في المبسوط لاعانته على
على المحرم وبه قال بعض الجمهور وقال الشافعي انه اثم ايضا لما قال الشيخ وهو جيد لقوله تعالى ولا تعاونوا
على الاثم والعدوان وفي التذكرة لو كان احد المتبايعين مخاطبا دون الاخر حرم البيع بالنسبة الى المخاطب
اجماعا وهل يحرم على الاخر قال الشيخ انه يكره لان فيه اعانة على فعل محرم وهو يقتضي التحريم لقوله تعالى و
لا تعاونوا على الاثم والعدوان والوجه عندي التحريم وفي المنتهى ايضا كذلك وفي نهاية الاحكام لو كان
احد المتبايعين مخاطبا دون الاخر حرم بالنسبة الى المخاطب اجماعا والاقوى عندي التحريم في حق الاخر
لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفي التحرير لو وجبت على احد المتعاقدين حرم عليه خاصة
وقال الشيخ يكره للاخر الاعانة ولو باع من يحرم عليه انعقد وقول الشيخ هنا ليس بجيد وفي الذكرى
مثل الى القول بالتحريم وهو قوي وفي الدروس والاقرب التحريم ونحوه في جامع المقاصد واختار في المدارك
التحريم وقواه شيخنا في الذكرى وهو الاصح لانه معاونة على المحرم والمحقق الكركي في الجعفرية والمسالك
السالك وحاشيته على الكتاب لا فرق في تاثيم المتبايعين بين كونهما معا ممن يجب عليه الجمعة او احدهما
لتحريم المعاونة على المعصية وفي حاشيته الارشاد لا فرق في التحريم بين ان يكون المتبايعان ممن تلزمه الجمعة او احدهما
وفي الموجز وبا تنزلتان ولو لم يجب على احدهما وفي المسالك بل الاصح تحريمه عليه ايضا لمعاونته على المحرم
والمستند للجزين هو انك قد عرفت ان المكلف بترك البيع هو المخاطب بالسعي والمفروض في محل الكلام
انه غير مخاطب به فلا يكون مكلفا بترك البيع فيكون في حقه سائغا وللقائل ان ذلك وان كان مسلما
لكنه انما اوجب انتفاء التحريم المدلول عليه بقوله تعالى وذروا البيع لا مطلقا ونحن نقول ان التحريم
في محل الكلام انما هو لاجل الاعانة على الاثم المنهي عنها بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وتحقيق
المقام يستدعي ان يقال ان القسم الثالث ينقسم على قسمين **احدهما** ان يكون الموجب ممن لا يجب السعي
في حقه بخلاف القابل **والثاني** عكسه والاول لا يخلو اما ان يكون الموجب عالما بان القابل ممن يجب عليه
السعي الى الجمعة او لا وعلى الاول لا ينبغي التامل في كونه معينا على الاثم سواء كان في ذلك بالتماس من القابل
ام لا وسواء علم الموجب والقابل بعدم جواز البيع في حقه ام لا لكونه على التقادير معينا على المحرم فيكون
اثما لعموم الاية الشريفة بخلافه على الثاني لمعذورية الجاهل بالموضوع واما على الثاني فيمكن التفصيل فيه
بين كون البيع بابتداء من القابل والتماسه مع العلم بكون البايع ممن يجب السعي في حقه وغيره وعلى الاول
يحكم بكونه اثما ايضا للاعانة على الاثم واما على الثاني فيشكل الحكم بذلك لان الموجب بقوله بعتك هذا
اما يكون اثما او لا بل تحقق الاثم يتوقف على تحقق القبول من القابل وعلى الاول قد تحقق الاثم من غيره ان لا
يكون القابل معينا عليه فلا يكون اثما لانه لو لم يكن القابل هناك لم يتحقق ذلك القول للموجب
فيكون معينا لذلك للقطع بفساده لوضوح ان الاعانة المنهي عنها في قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم
لا يشمل مثل ذلك مضافا الى انه لو فتح مثل ذلك لقيل ان صاحب المال المسروق يكون معينا على الاثم
للسارق اذ لو لم يكن حصل المال لما تحقق السرقة في ماله فلا يتحقق السرقة وهكذا الحال في الاشباه والامثال
وهو قطعي الفساد ضروري البطلان وعلى الثاني فنقول انه وان يصدق عليه انه اعان على الاثم لكن يوهم

عليه انه لا ينبغي لمدخليته في فعل شخص في تاثيم غيره لا ريب ان الاثم انما يتحقق بادخال المنهي عنه في الوجود وايجاده
وقد يكون المنهي عنه ما لا مدخلية للغير في تحققه كشرب الخمر والزنا والقتل ونحوها وقد يكون تحققه متوقفا
على مشاركة الغير كالبيع ونحوه من العقود وما نحن فيه من هذا القبيل لانا نقول انه لما تعلق النهي بالبيع لا
ان يكون المنهي عنه مما يمكن صدوره من المنهي فرض الناهي من هذا القسم لابد ان يكون احد وجهين
ان لا يكون المنهي ايجاد ذلك السبب الذي يتوقف تاثيره في تحقق المسبب على فعل الغير **والثاني** ان لا يكون المنهي
مباشرا للفعل الذي يتوقف تحققه على قبول الغير مع اعتقاده لو باشر ذلك وعلى التقديرين مدخلية الغير ليس
على حد يصدق عليه انه معين له كما ان الغيبة المحرمة انما يكون عند وجود المستمع ولا ريب انه معين على الاثم
والفرق بين الوجهين هو ان بينهما بحسب التحقق عموما من وجه لافتراق الاول عن الثاني فيما اذا لم يعتقد من
غيره ان يكون هناك قابل وافتراق الثاني عن الاول في المعاطاة يخرج عن محل الكلام ومادة الاجتماع ظاهر
والظاهر هو الثاني فمقتضى كون البيع وقت النداء منهيا ان لا يكون مباشرا لما يتوقف تحققه عند قبول الغير
مع اعتقاده تحقق القبول منه واما على ما ذكره شيخنا الشهيد في تعريف البيع مما سلف فالامر ظاهر لان المقصود
بالنهي هو ان لا يباشر المخاطب الايجاب والقبول وان شئت ان تتضح لك حقيقة الحال فافرض الحال فيما اذا كان
المتعاقدان ممن يجب عليهما السعي فانهما اثمان البايع باعتبار البيع والمشتري باعتبار الشراء ومعاقبان لذلك
لا باعتبار الاعانة على الاثم ايضا ومن المعلوم انه لو لم يكن البايع لم يتحقق الشراء كعدم تحقق البيع عند انتفاء المشتري
وان شئت اوضح من ذلك فافرض الحال فيما اذا كان المشتري غير مستجمع لشرائط التكليف كالصبي مثلا
وقلنا بجوازه فانه لا شبهة في كون البايع اثما مع انتفاء الاثم في حق المشتري ولا فرق بينه وبين ما اذا كان
المشتري مكلفا من حيث تحقق البيع المنهي عنه والحاصل ان الفرق ظاهر بين ما اذا كان تحقق المنهي عنه
متوقفا على الغير وبين ما كان الغير معينا على فعله والاعانة على الاثم في الثاني لا الاول فالمختار ما اختاره العلامة
قدس الله روحه لكن على التفصيل الذي فصلناه والحاصل منه التفصيل بين كون الموجب ممن لا يجب عليه
السعي بخلاف القابل وعكسه وعلى الاول يحكم بالتحريم ولو في حق غير المخاطب للاعانة على الاثم وعلى
الثاني بالتفصيل المذكور بين كون البيع بابتداء من القابل والتماسه وغيره فيحكم بالحرمة على الاول دون
الثاني ان قلت ان هذا التفصيل مخالف لما ذكروه من تجويز بيع الخشب لمن يعمله الات اللهو
كذا القمار مع علم البايع بان المشتري لا يشتريه الا لذلك وتجويز بيع العنب لمن يعمله خمرا مع العلم
بذلك قلت هذا الكلام وان صدر من الفحول المحقق الاردبيلي حيث ان الظاهر منه ان تجويز البيع في تلك
الصورة مما اطبقوا عليه لكنه ليس كذلك بل هو محل خلاف معروف فها انا اورد في هذا المقام شطرا
من كلمات جماعة من العلماء الاعلام ليكشف حقيقة الحال فاقول قال المحقق في تجارة الكتاب في بيان
ما يحرم التكسب به الثاني ما يحرم لتحريم ما قصد به المساعدة على محرم كبيع السلاح لاعداء الدين واجارة المساكن
والسفن للمحرمات وكبيع العنب ليعمل خمرا او بيع الخشب ليعمل صنما ويكره بيع ذلك لمن يعملها انتهى قال
شيخنا الشهيد الثاني في شرحه المراد بيعها لاجل الغاية المحرمة سواء اشترطها في نفس العقد ام حصل
الاتفاق عليها فلو باعها لمن يعملها بدون الشرط فان لم يعلم انه يعملها كذلك لم يحرم على الاقوى وان كره

وان علم انه يعملها خمرا ففي تحريمها وجهان اجودهما ذلك والظاهر ان غلبة الظن كذلك وعليه تنزل الاخبار
المختلفة ظاهرا والظاهر من هؤلاء على الاعزى تحقق القول بالحرمة في صورة العلم ايضا كما هو المصرح به
في كلامه في الروضة حيث قال يكره بيعه لمن يعمله خمرا بيعه لذلك ان لم يعلم انه يعمله والا فالاجود
التحريم وعليه الظن كالعلم وقيل يحرم ممن يعمله مطلقا وعن المبسوط بيع العصير لمن يجعله خمرا مطلقا مكروه
وليس بفاسد وبيعه لمن يعلم انه يجعله خمرا حرام الى ان قال وكذلك الحكم فيمن يبيع شيئا لمعصية من قتل
مؤمن او قطع طريق وما اشبه ذلك انتهى وفي نهاية الاحكام ولا يجوز بيع العنب ليعمل خمرا والخشب ليعمل
صنما والبيت ليعمل كنيسة او بيعة او بيت نار لما فيه من البعث على المعاصي والحث عليها اما لو باعه
ممن يتخذه لا بشرطه فانه مكروه غير محرم لعموم احل الله البيع ولانه بيع تم باركانه وشروطه ويحتمل
عندي التحريم ان علم ذلك لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وفي المختلف لابن ادريس
لا باس ببيع الخشب ليعمل صنما او شيئا من الملاهي لان الوزر على من يعمله كذلك والاولى عندي
تجنب ذلك وللشيخ رحمه الله قال لا باس ببيع الخشب لمن يعمله صنما او صليبا او شيئا من الملاهي
لان الوزر على من يعمله كذلك والاقرب عندي انه ان علم البايع ان المشتري يعمله صنما او صليبا
او شيئا من الملاهي حرم بيعه لنا انه قد اشتمل على نوع مفسدة فيكون حراما ولانه اعانة على المنكر
فيكون قبيحا الى ان قال والمؤثر في وجه البيع انما هو علم البايع بالفعله المشتري والظاهر ان الموقع
للمحقق الاردبيلي في تهذب الدعوى ملاحظة كلام المنتهى حيث قال وهل يجوز ان يباع على من يعمله اذا لم
يعلم لذلك نص اصحابنا على جوازه لكن كفاك في رده ماذكره في نهاية الاحكام والمختلف مضافا الى
ما عرفت من المبسوط من التصريح بعدم الجواز مع العلم بان المشتري يعمله كذلك وهو الظاهر منه
في التهذيب حيث قال بعد ان اورد الحديثين الدال احدهما على عدم البيع والثاني على الجواز ما
هذا لفظه قال محمد بن الحسن لا تنافي بين هذين الخبرين لشيئين احدهما انه يجوز ان يكون الخبر
الاول مختصا بالمخمر يعلم انه يباع فيه الخمر فلا يجوز له اجارة البيت لمن ذا صفته والثاني انما يجوز
من يواجر دابته او سفينته وهو لا يعلم ما يحمل عليها ثم حمل فيه ذلك لم يكن عليه شيء الى اخر ماذكره و
الحديثان المشار اليهما احدهما الصحيح المروي في الكافي والتهذيب عن ابن مسكان عن عبد المؤمن عن
جابر قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يواجر بيته فيباع فيه الخمر قال حرام اجره والثاني الصحيح
المروي فيهما عن ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اساله عن الرجل يواجر سفينته ودابته
ممن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير قال لا باس تحقيق المقام يقتضي ان يقال ان الاعانة على البر قد يكون
بالنفس وقد يكون ببذل المال وعلى التقديرين لا يكون الا اذا كان البر منويا بالخصوص او بالاطلاق
كما اذا كان شخص يبني مسجدا او يكتب مصحفا ونحوهما وانت تولي بنفسك بعض ما يتحقق به بناء
المسجد او تكتب بعض سور المصحف مثلا ولا شبهة في ان بناء المسجد وكتابة المصحف مثلا
من الخيرات او تبذل ماله ليصرف في ذلك بناء ويكتب ذلك الشخص مثلا فيقال لك في الصورتين
انك عاونت على البر فتمتثل امر مولاك وتعاونوا على البر وانما قلنا بناء وكتب الشخص او نحوه

انه اذا لم يتحقق

في تحقق الاعانة على البر

انه اذا لم يتحقق الشركة كما اذا بنيت مسجدا واتممته مستقلا لا يقال انك معين على البر بالاضافة الى بناء
المسجد بل فاعله كما لا يخفى وقد تبذل مالا تنوي مطلق البر فتقول لبعض اخوانك اني اريد شيئا كذا
في ابواب هذا المال فيه فيقال انك عاونت البر ايضا وقد تنفق شيئا اكثر وتحقق المعاونة ايضا كما اذا
كنت شخصا في ايصال المال الى الفقراء بنيل المال اليه ليوصله اليهم فاذا لم ينوه انت بنفسك
يقال لك انك فاعل البر لا معينه فكنت ممتثلا امر مولاك بالتصدق مثلا فقط واما اذا كنت
الغير ونويت ذلك فقد كنت ممتثلا لكلا الامرين الامر بالتصدق والامر بالتعاون على البر فتستحق
المثوبة والجزاء بكلا الجهتين لا يذهب عليك من ذلك انها تتوقف على بذل المال لوضوح فساده لانها
كما يتحقق في صورة البذل يتحقق بغيره كما اذا اراد شخص زيارة احد المشاهد المشرفة مثلا ولم يكن
له راحلة وانت تجيبها اياه وتريد بذلك مصيره الى مطلوبه او اراد الوصول الى بيت الله مثلا ولم يكن
له مال حاضر وانت تقرضه وتريد بذلك الاعانة على البر وهكذا الحال في غيرهما كما لا يخفى والحاصل
انه لابد في صدق الاعانة على البر كون ذلك منويا واما اذا بذلت مالا لشخص ولم تنو صرفه في البر
يصرفه اليه لا يقال عرفا انك عاونت على ذلك البر بل فاعل البر فلم تستحق الثواب للاعانة على البر
لانتفاء النية واما الكل امر مانوى بخلاف ما اذا بذلته اليه وكان الداعي في البذل صرفه الى ذلك البر
ولم تنو انك فاعل البر ومعينه فتستوجب الثواب بامتثال الامرين واما ترغيب الناس باللسان
الى الخيرات والحسنات فلا شبهة في انه بر وهل هو اعانة عليه فاذا عملوا بها كما انه ترغيب لبر فيه
خفاء لكن الظاهر من التقوى المعطوف عليه تحققه في المعطوف عليه ايضا فتامل ولا يتوهم
من ذلك انه لا يتحقق الاعانة على البر بالالتماس لوضوح تحققه به للقطع بان الاقدام بالواجبات و
المستحبات من البر وهو لا يتحقق الا من التعليم وهو يتحقق بالالتماس فالتعليم ممتثل الامر به وعليه
ان التعلم اوجب للمتعلم القيام بما علم به من الواجبات والمستحبات وهو بر فيكون المعلم معينا
على البر امتثل الامر بالمعاون عليه وهكذا الحال في الاشياء والاعتنائي لا يقال انه كيف يمكن ان يتحقق
بفعل واحد امتثال امرين مع انه يمكن ان يكون احد الامرين واجبا والاخر مستحبا فيلزم اجتماع الضد
لانا نقول ما الدليل على امتناع ذلك اي كون فعل واحد مما يحصل به امتثال امرين المختلفين في
الجهتين عند قصدهما مع ان مسئلة التداخل مسئلة معروفة مدلول عليها بالعموم المستفاد من الصحيح
المروي في الكافي لغسل غسلا واحدا يجزي ذلك عنه لجنابته ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا
في حرمة واحدة فنقول ان التعليم لكونه موجبا لعلم المتعلم بالواجبات يحصل به امتثال الامر بالتعليم
ولكونه ما يبعث للمتعلم القيام بالواجبات وهو بر يحصل به امتثال الامر بالتعاون على البر فعند
نية كل واحد منهما يحصل الامتثال بالامرين وعند تعلق القصد باحدهما فقط يختص الامتثال به
وهكذا الحال ان امام الجماعة ينوي بالذكر في الركوع المؤظف فيه ولحوق المأموم به والحاصل انه اذا
ترتب على فعل ثمرتان او اكثر وتوجه امر بكل منها يحصل للمكلف الامتثال بالامرين في فعل واحد
عند قصدهما حالته واما شبهة اجتماع الضدين فظاهر الاندفاع لان المستحيل اجتماع الضدين

تحقيق الحال في الاعانة على الاثم

من جهة واحدة واما من جهتين فلا كما لا يخفى الا ترى ان الفرائض اليومية واجبة وايقاعها في اوائل اوقاتها
مستحبة والتسمية في الصلوات واجبة والجهر بها في الاخفاتية مستحبة فيقال فيها ان الصلوة من حيث الطبيعة
متصفة بالوجوب ومن حيث كما ربما متصفة بالاستحباب وكذلك الحال في التسمية فان متعلق الوجوب
الطبيعة ومتعلق الاستحباب الكيفية وبمثل ذلك نقول فيما نحن فيه فان التعليم مثلا من حيث انه
يكون سببا لعلم الجاهل يكون واجبا ومن حيث ان العلم المستفاد منه يكون باعثا لقيام المتعلم بالبر
يكون اعانة على البر وعلى التعليم بحيث تحقق الاعانة يكون التعليم من هذه الجهة متصفا بالاستحباب
واما تحقيق الحال في الاعانة على الاثم فنقول ان الظاهر انه يتحقق من ذلك انما تحقق فيما اذا صدر فعل
من فاعل يتعدى به تمكين غيره واعانته على الاثم او يكون سببا وباعثا للغير على الاقدام بالمعصية كبذل
الالات الضرب لضرب مظلوم وامساك رجل لتسلط غيره عليه واعطاء الصدقات لغير الفقير ليصرفها في
محارمه او للفقير ليصرفها في المعصية وبيع العنب لعمل الخمر واجارة المسكن لفعل المعصية وارشاد السارق
للمسروق ونحو ذلك واما بيع العنب ممن يعلم انه يعمله خمرا وبذل الصدقة الى الفقير الذي يعلم انه يصرفها في المعصية
ففيه اشكال من عموم احل الله البيع ولان اعطاء شيء مع العلم بعصيان المعطى له به لو لم يكن جائزا لزم عدم
عصيان احد واللازم باطل اما الشرطية فلان كل شخص من الافراد من النعم الداخلية والخارجية عطا
من الله تعالى الى عبده وكل من عصى فشيء منها كان معطى له تعالى بالضرورة وبعبارة اخرى اوضح ما ذكر
ان ذلك لو لم يكن جائزا لما خلق الله تعالى العصاة والشرطية بطلها ما ذكر وبطلان اللازم يوجب بطلان الملزوم
فيجوز تمكين شيء مع العلم بعصيانه فيه لعرض ان الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم وتسليط الخلق على المال
غير صحيح لان التكاليف مستفادة منه تعالى فلما علم من خطابه تعالى عدم الجواز بالاضافة الى عباده قلنا به
ولا معنى للتمسك به في اثبات عدم الجواز في حقه تعالى وذلك ان نقول انه بناء على التحقيق من عدم امكان
توجه نهيه تعالى الى شخص الابعد ان يكون قبيحا لزم تنزهه تعالى بكل ما تعلق به نهيه فلا يتصور تحقق مثل
النهي منه تعالى والمفروض ان الاعطاء منه تعالى مع علمه بان المعطى له يصرفه في المعصية متحقق بل شايع فلا
يكون قبيحا فلا يتعلق به نهي فيكون جائزا والملازم منه ان لا يكون مثل ذلك الشيء اعانة على الاثم
فلا يكون بيع العنب مع علم البايع بان المشتري يجعله خمرا اعانة على الاثم وهو المطلوب مضافا الى انا
نقول ان الاعانة على الاثم كالاعانة على البر وقد عرفت انها انما تتحقق اذا كان البر منوطا بان يجعله المعين
من غايات فعله ومقتضاها ان يكون الاعانة على الاثم ايضا كذلك فلا تتحقق الا اذا جعل الاثم
من غايات فعله بان يبيع العنب مثلا ليجعله خمرا والمفروض انتفاؤه فيما نحن فيه بل الغرض عدم رضاه
بذلك بل منعه منه الا انه يعلم انه يجعله ذلك واين ذلك من جعله غاية لفعله ثم على فرض التسليم
نقول ان بين المستندين عموم من وجه اذ مقتضى قوله تعالى احل الله البيع حليته ولو مع علم البايع
بصرف المبيع في المعصية ومقتضى قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم منع من الاعانة على الاثم ولو
في ضمن البيع في مثل تلك الصورة والترجيح مع الجواز لاصالة البراءة ولانه الظاهر من
اكثر الاصحاب قال في النهاية لا باس ببيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا او نبيذا لان الاثم

على من

على من يجعله كذلك وليس على البايع شيء غير ان الافضل ان يعدل عنه الى غيره وفي السرائر لا باس
ببيع الخشب ممن يتخذه ملاهي وكذلك بيع العنب ممن يجعله خمرا فانه مكروه وليس بحرام ويكون الاثم على من
يجعله كذلك لا على بايعه واجتناب ذلك افضل فاما ان شرط البايع على المبتاع بان يجعله خمرا فهو حرام
ولا داعي الى ايراد سائر عباراتهم الدالة على هذا المطلب وان اردت الاطلاع فلاحظ ما ذكروه في مباحث
المتاجر لعل الكلام في الحديثين المذكورين فنقول اما صحيحة ابن اذينة فهي دالة على الجواز انه من ادلة
الجواز لا المنع لكنها محمولة على صورة على اشتراط الجعل المذكور بل هو الظاهر منها فلا حاجة الى الحمل واما ما رواه صفوان
فلا بد من حملها على صورة الاشتراط لعدم صلاحيتها للمقاومة مع ما يدل على الجواز مضافا الى ما ذكر
نصوص معتبرة منها الصحيح المروي في باب بيع العصير والخمر من كتاب معيشة الكافي واواخر باب المكاسب
من كتاب مكاسب التهذيب عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن بيع العصير فيصير خمرا
قبل ان يقبض الثمن قال فقال لو باع ثمرته ممن يعلم انه يجعله حراما لم يكن بذلك باس ومنها الصحيح المروي
في البابين من الكتابين عن محمد الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراما
فقال لا باس به تبيعه حلالا فيجعله ذلك حراما ومنها الصحيح المروي في البابين الكائنة عن عمر بن
اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن رجل له كرم ايبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا
او مسكرا فقال انما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه او اكله فلا باس ببيعه ومنها ما رواه في الكافي
عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه او يجعله خمرا قال اذا بعته
قبل ان يكون خمرا وهو حلال فلا باس وما رواه في التهذيب عن ابي كهمش قال سال رجل ابا عبد الله
عن العصير فقال لي كرم وانا اعصره كل سنة واجعله في الدنان وابيعه قبل ان يغلي قال لا باس وان غلا فلا
يحل بيعه قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا ومنها الصحيح المروي في الباب المذكور من التهذيب
عن رفاعة بن موسى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره فقال حلال الم نبيع
تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا ومنها الصحيح المروي في الباب من التهذيب ايضا عن الحلبي عن ابي
عبد الله عليه السلام انه سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بعه ممن يطبخه او يصنعه خلا احب الي ولا ارى
بالاول باسا ومنها الصحيح المروي في الباب منه ايضا عن صفوان عن يزيد بن خليفة الحارثي عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سأله رجل وانا حاضر قال ان لي الكرم قال تبيعه عنبا قال فانه يشتريه من يجعله خمرا قال فبعه
اذن عصيرا قال فانه يشتريه مني عصيرا فيجعله خمرا في قربتي قال بعته حلالا فجعله حراما فابعده الله
ثم سكت هنيئة ثم قال لا تذرن ثمنه عليه حتى يصير خمرا فتكون تاخذ ثمن الخمر ومنها الصحيح المروي في
باب جامع فيما يحل الشراء والبيع منه وما لا يحل من كتاب المكاسب من الكافي والباب المذكور من
التهذيب عن عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ
منه برابط فقال لا باس به وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا توضيح البرابط جمع بربط
كجعفر العود وصلبان جمع صليب كصلب قيل انه شيء مثلث تعبده النصارى ومع هذه النصوص
المعتبرة المستفيضة الصريحة في جواز بيع العنب والعصير ممن يعلم انه يجعله خمرا لا وجه للتامل في المسئلة

ومنها يظهر ان امثال ذلك مما لا يعد اعانة على الاثم لانها لعد اسفا دة التعليل في جملة منها كقوله عليه السلام تبيعه حلالا لا يجعله ذلك حراما ويقرب ما بيناه عليه من ان الاعانة على الاثم اذا كان الاثم غاية للفعل والحاصل ان الاثم اما ان يكون مقصودا من الفعل او لا بل يترتب عليه والاول غير جائز لكونه اعانة على الاثم المنهي بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم بخلاف الثاني فعلى هذا يجوز الوقاع للزوج مع علمه بان الزوجة لا تغسل وقت الصلاة مع تمكينها منه اذا تحقق ذلك نقول ان جواز بيع الخشب والعنب مع العلم بان المشتري يعمله الات اللهو والخمر وان لم يكن محل وفاق بين الاصحاب لما عرفت لكنه مقرون بالصواب

بقي الكلام في المنافات بينه وبين التفصيل الذي ابرزناه في باب الحرمة ان هذا المقال الى ذلك التفصيل المنبه على بعض الفوائد ثم نتصدى لبيان المنافات وعدمه فنقول اذا كان الموجب ممن لا يجب عليه السعي وكان عالما بان القابل ممن يجب عليه السعي وكان الايجاب مقدما على القبول وقد عرفت انه لا ينبغي التامل في الحرمة لا في حق القابل ولا في حق الموجب اما القابل فلقوله تعالى ذروا البيع لما عرفت من ان البيع فيه اعم من الشرا او الشرا فيه مقدر واما الموجب فللمعاونة على الاثم لانه نوى بالايجاب شراء المخاطب بالسعي وهو محرم فيكون الاثم غاية فعله واما على تقدير تقدم القبول على الايجاب كان يقول المخاطب بالسعي اشتريت هذا الشيء منك بكذا ويقول الموجب الغير المخاطب بعتك هكذا فالظاهر انتفاء الاثم في حق الموجب لعدم تحقق الاعانة على الاثم لما عرفت من انها انما يكون اذا نوى بالفعل تحقق الاثم وهنا قد تحقق الاثم قبل الايجاب لما قدمنا من ان الظاهر ان المنع عن الشرا انما هو المنع عن التشاغل ترك السعي مثلا مع اعتقاد ترتب الاثر وستقف على الوجه في ذلك اما اذا فرض ان الشرا انما هو باجراء الموجب والناس فيكون كالاول وانا قلنا وكان الموجب عالما بان القابل الى اخره لوضوح انه مع انتفاء العلم لا اثم في حق الموجب لمعذورية الجاهل بالموضوع واما اذا كان الموجب ممن يجب عليه السعي دون القابل ويكون الايجاب مقدما على القبول او يكون القابل مشاركا معه في الحكم فقد عرفت الخلاف في ذلك وجه الاول هو ان المنهي عنه في حق المخاطب بالسعي البيع مثلا وهو انما يتحقق بعد انتقال المثمن الى المشتري والثمن الى البايع ولا يتحقق ذلك الا بالايجاب والقبول والتلازم منهما يكون كل منهما اثما اما الموجب فلكونه مخاطبا بترك البيع وقد خالف واما القابل فلكونه معينا على الاثم لوضوح انه لو لم يقبل لم يتحقق البيع ويمكن الجواب بانا قد بينا فيما سلف تقريره هو ان المكلف به هاهنا فيما توجه النهي اليه بترك البيع كما هو المفروض لابد ان يكون متعلق النهي مما يمكن صدوره منه والمعنى المذكور لا يمكن صدوره الا من اثنين ولو تعذر فلا بد ان يكون المنهي عنه في اشال المقام الفعل الذي لو اقترن بالقبول يكون مؤثرا حتى اعتقاد تحققه لو تحقق منه فلهذا فنع ايجاد ذلك الفعل حتى يكون اثما سواء اقترن بالقبول ام لا وان شئت ان يتضح لك حقيقة الحال فصور الحال فيما اذا كان المولى امر العبد بترك البيع في وقت معين فلو اتفق ان تاب في ان مقصود المولى ترك ما هو المعهود صدوره من البايع حين المبايعة ولهذا لو اتى في ذلك الوقت بما يعتاد صدوره من البايع حين المبايعة مع اعتقاد ترتب اثره منه عقيبا بانه يكون مذموما عند العقلاء وملوما عند المولى ولو اتفق عدم القبول فتدبر

في تلك الحال لاثم يجري في الحالين ويجري في ذلك الوقت فلا يكون القبول من القابل تاثيرا في الاثم فلا يكون معينا فيه ولا مانع عنه غيره كما هو المفروض فيكون القبول في حقه جايزا سابقا واما اذا كان القبول مقدما على الايجاب او كان الايجاب باجرائه منه والناس فالظاهر انه اعانة على الاثم فيكون محرما اذا علمت ذلك فنقول لا منافات بين هذا التفصيل وجواز بيع العنب ممن يعمله خمرا مع علم البايع بذلك لان غاية ما يمكن ان يبين في بيان المنافات هو ان شراء العنب لاجل الخمر حرام كالشراء من المخاطب بالسعي بعد النداء والمفروض ان بيع العنب مع علم البايع بان المشتري يشتريه لذلك جائز لولا النصوص الكثيرة السالفة عليه فينبغي ان يجوز بيع غير المخاطب بالسعي للمخاطب به والجواب عنه ان الذي هو المسلم حرمة جعل العنب خمرا لا شراء العنب له وتطهير الثمرة فيما اذا اشترى ولم يجعل خمرا ولم يفعل فانه على تقدير تحريم الشراء المذكور يستحق العقاب بخلافه على غيره دون استحقاق العقابين فيما اذا جعله خمرا او عقاب واحد فالفرق بين المقامين هو ان الشراء نحن فيه حرام والبايع ببيعه ينوي ذلك الشرا فيكون معينا على الاثم بخلاف بيع العنب مع علم البايع بان المشتري يشتريه للخمر لعدم الدليل على حرمة مثل ذلك غاية ما هنالك انه نوى بفعله الحرام وعلى تقدير كون شراء المعصية معصية كما هو التحقيق على ما بيناه عليه في مباحث الاوقات يكون ذلك البيع حراما وابن ذلك عن الشرا فلا منافات بين المقامين فلله الحمد والشكر والمنة ملاذ الخائفين وصلواته على اشرف الخلائق وسيد الكونين واله مطالع الانوار وينابيع الحكمة في العالمين **الرابع التاسعة اذا لم يكن الامام موجودا ولا من نصبه للصلاة وامكن الاجتماع قيل يستحب ان يصلي جمعة وقيل لا يجوز والاول اشبه** لما بين حكم صلاة الجمعة في زمان حضور الامام عليه الصلاة والسلام اراد ان يبين حكمها في زمن غيبته عجل الله تعالى فرجنا به وجعله حين البرية اشرف الانام وكحل عيوننا بتراب نعاله في ظلمات الليالي وشبهات الايام وافضل فيه كثير من فحول العلماء على نقل الفوائد المشهورة ان غيرها من معدات الاوهام فيكون يفضل لمن لا اعتبار ومقرونا بالوهن والانكسار ثم لا يخفى ان ليس المراد من الاستحباب في المقام ما هو المصطلح بين العلماء الاعلام وهو ما يكون فعله راجحا وتركه جائزا من غير بدل للحصر بل المراد التنبيه على التخيير بينها وبين الظهر مع كون الجمعة افضل الفردين المرجح لاختيارها في البين ونحن قد اشبعنا الكلام في شرح قوله تعالى منه ثم الجمعة لا تجب الا بشروط في ذكر القائلين بهذا القول والقول بالتحريم ونقل ما اوردوه وساير ما ينبغي المقام الذي لا اعتناء عنه لمن حاول تحقيق المقام ورام الاحاطة بجميع ما يمكن الاطلاع به من اعظم المهمات بقي الكلام هنا في مستند القولين وبيان ما هو الاقوى بالقبول منها فنقول ما اختاره المصنف هو المختار المستند فيه نصوص **منها** ما رواه شيخ الطائفة في المصباح عن ابي ابي عمير بن هشام عن ابي عبد الله عليه السلام قال اني احب للرجل ان لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع ولو مرة واحدة وان يصلي الجمعة في جماعة وطريقه الى ابي عمير في المشيخة وان كان مشتملا على حفص بن محمد العلوي المجهول لكن له طرق معتبرة اليه اوردناها في الفهرست يمكن القول بصحة جميعها قال انه ضمنا بجميع كتبه ورواياته جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحميري عن ابراهيم بن هاشم عن محمد بن

في حكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة

في بيان طرق الاخبار الدالة على الاستحباب

طرق المختار من بيان الطرق الى المشيخة

ابي عمير واخبرنا ابن ابي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسين وايوب
نوح وابراهيم بن هاشم ومحمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن ابي عمير ورواها محمد بن علي بن الحسين عن ابيه
وحمزة بن محمد العلوي ومحمد بن علي بن ماجيلويه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير انتهى كلام الفهرست
وليس في الاول ما يقدح في الحكم بالصحة الا محمد بن ابي جيد والظاهر ابتناؤه على معرفة العدالة لا يكون
فيهم من لا يكون ثقة وكذا في الثاني الا ابن ابي جيد وذكر الفاضل السيد السند السيد مصطفى في رجاله
انه من مشايخ النجاشي وشيخ الطائفة فالظاهر وثاقته فالحديث صحيح وسياقه كالصريح في الاستحباب
ومنها الصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات وباب القوم يكونون في قرية
هل يصلون الجمعة جماعة من الاستبصار عن فضالة عن ابان بن عثمان عن الفضل بن عبد الملك قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة اربع ركعات فان كان لهم من يخطب بهم
جمعوا اذا كانوا خمسة نفر والعينية مع الخمسة منفي ولو في زمن حضور الامام عليه الصلاة والسلام كما حققنا
في شرح قوله الثاني العدد وهو خمسة الامام احدهم فبقي التخيير ومقتضاه الثبوت في جميع الازمان
من غير تعين احدهما من كلمة اذا بناء على ان المتبادر منها في العرف العموم والثاني ذكر الجمعة في مقابلة
الظهر فالمستفاد منه انه متى ما كانت الظهر مطلوبة يوم الجمعة يكون الجمعة ايضا كذلك لكن الثانية
مشروط بوجود الخمسة والتمكن من الخطبة فدلالته على الظهور كالنور في ظلم الديجور فنقول اذا ثبت
التخيير بين الجمعة والظهر في يوم الجمعة في زمن الغيبة مع الخمسة وبعبارة اخرى جوازها مع نفر
مع الاكثر لعدم الفارق لوضوح ان كل من قال بالحرمة قال بها مطلقا ومنها الصحيح المروي في فروع
عن يزيد بن معوية عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في خطبة يوم الجمعة الى ان قال عليه السلام ثم تقول اللهم صل
على امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين ثم تسمي الائمة حتى تنتهي الى صاحبك ثم تقول اللهم افتح
له فتحا يسيرا وانصره نصرا عزيزا اللهم اظهر به دينك وسنة نبيك حتى لا يستخفي بشيء من الحق
مخافة احد من الخلق اللهم انا نرغب اليك في دولة كريمة تعز بها الاسلام واهله وتذل بها النفاق
واهله وتجعلنا فيها من الدعاة الى طاعتك والقادة في سبيلك وترزقنا بها كرامة الدنيا
والاخرة الى اخره وجه الاستدلال هو ان الحديث المذكور اما صريح الدلالة على جواز فعل الجمعة في زمن
الغيبة او ظاهر فيه وجه الاول هو ان المراد من صاحبك هو مولانا الصاحب عليه الاف التحية والثناء
فالمراد حتى تنتهي الى صاحب الامر الذي هو امام زمانك وتدعو الدعاء المذكور ومعلوم ان ذلك لا
يتحقق الا في زمن غيبة الامام عليه الصلاة والسلام ووجه الثاني هو ان المراد من صاحبك امام
زمانك كائنا من كان كما يقتضيه توجه الخطاب الى الراوي فمقتضاه على هذا ان ينتهي كل احد
امام زمانه الى ان ينتهي الارسال زمن الغيبة فاعلنا نتوسل به صاحب الامر عليه السلام في خطبة الجمعة
ولكل من الوجهين جهة رجحان ومرجوحية لكن على التقديرين يثبت المدعى ان قلت ان الخطاب الى
محمد بن مسلم والتمسك بالخطابات الشفاهية لاثبات الحكم في حق المعدومين غير ممكن قلنا
انه وان كان خطابا اليه لكن الظاهر ان المراد منه ان يقول الخطيب ذلك لعلمه عليه السلام بان محمد بن

مسلم

مسلم وامثاله لا يتمكنون من اقامة الجمعة لكون الزمان زمان التقية بل الظاهر انه تعليم في حق محبيهم وشيعتهم
في زمن الغيبة كما يناسبه الدعاء المذكور ومنها الصحيح المروي في البابين من التهذيبين عن منصور
بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يجمع القوم يوم الجمعة اذا كانوا خمسة فما زاد وان كانوا اقل من خمسة
فلا جمعة لهم وجه الاستدلال يظهر مما سلف ومنها الصحيح المروي في البابين من الكتابين عن محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن اناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة قال يصلون اربعا اذا لم يكن
من يخطب وجه الدلالة هو ان مقتضى المنطوق تعين الاربع ركعات عند عدم وجود الخطيب ومقتضى
المفهوم عدم تعينها المستلزم لجواز الجمعة عند وجوده وهو يكفي لاثبات المرام فالحمد لله على توفيق العلام
ولا يخفى عليك ان النصوص المذكورة ظاهرة الدلالة على المرام فهذا القول هو المختار وفاقا للنهاية
موضع في بعض فتاوى علماء الاصحاب
والخلاف والمبسوط والمصباح والمهذب لابن البراج وشرح جمل السيد وفقه القرآن ومجمع البيان
وجوامع الجامع والجامع والمعتبر والكشف والنافع وكتاب المقصود ومختصر النافع والتذكرة ونهاية
الاحكام والمختلف والايضاح والدروس والبيان واللمعة وغاية المراد والتنقيح والموجز والمهذب
البارع والجعفرية وجامع المقاصد وحاشيته على الكتاب الارشاد والروضة والروض والمسالك
وتمهيد القواعد والمقاصد العلية وعيون المسائل وغيرها وان شئت الاطلاع على عباراتهم فلاحظ
المبحث المذكور ولا يخفى عليك ان النصوص المعتبرة المذكورة كما تقتضي جواز الاتيان بالجمعة بل الرجحان
في جميع الازمنة كذلك دالة على عدم الاشتراط بالفقيه الجامع لشرائط الفتوى كما لا يخفى على من تأملها
فالمختار وفاقا لما يظهر من اكثر الاصحاب عدم الاشتراط خلافا لظاهر المهذب لابن البراج واللمعة
والتنقيح وجامع المقاصد والجعفرية وحاشيته على الكتاب والارشاد وعيون المسائل وان شئت
ان تطلع على حقيقة الحال فلاحظ ما فصلناه في مقام تحرير الاقوال بما لا مزيد عليه وما استند
للقول بالتحريم وجوه منها ما ذكره ابن ادريس من ان الشرط في انعقاد الجمعة الامام او من نصبه الامام
لذلك وكلاهما منتف في محل الكلام ومنها ما ذكره ايضا حاصله ان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة
كذلك وهي انما تحصل بالظهر حاصلة واما مع الاتيان بالجمعة فلا لانتفاء الدليل عليه ومنها ان الاصل في
الواجبات العينية لزوم اشتغال كل مكلف بنفسه على مباشرتها فالاجتزاء في ذلك بفعل الغير مخالف للاصل
فلا يصار اليه الا بدليل ومقتضاها لزوم اشتغال الذمة في الصلوة بالاضافة الى كل مكلف على مباشرته
لجميع اجزائها الا اذا دل الدليل على جواز الاجتزاء بفعل الغير وقد دل الدليل على جواز الاجتزاء بقراءة
الامام في غير الجمعة من الصلوات اليومية مثلا وفيها اذا ائتم بها الامام عليه السلام او منصوبه والمفروض
انتفاؤه في محل الكلام وان شئت قلت ان الاقتداء في الصلوات بالغير من العبادات والعبادات
باسرها من الامور التوقيفية فلا يصار اليها الا بعد الاخذ من الموقف وهي منتفية فيما نحن فيه ومنها
ان الامر فيما نحن فيه مردد بين الحرمة والاستحباب بناء على انتفاء احتمال الوجوب العيني في هذه الازمان
ومقتضى العقل والنقل الترك كما لا يخفى واما كون الامر كذلك فلانه بناء على انتفاء احتمال العيني
في زمن الغيبة يكون الجمعة مرددة بين كونها محرمة كما قضى بها جماعة من الاصحاب ومستحبة بمعنى كونها

لاشتراط الفقيه

ادلة التحريم

افضل فردى الواجب المخير ولا مفسدة فى الترك لقيام الفرد الاخر وهو الظهر مقامها بخلاف الفعل و
بعبارة اخرى وهى ان العزيمة مامور فى ترك الجمعة دون فعلها لاحتمال الحرمة فالترك اولى من الفعل
ومنها ما فى الصحيفة الجارية على صاحبها افضل السلام والتحية فى دعاء يوم الاضحى والجمعة وهو قوله عليه السلام
اللهم هذا يوم مبارك ميمون والمسلمون فيه مجتمعون فى اقطار ارضك يشهد السائل منهم والطالب والراغب
والراهب وانت الناظر فى حوائجهم الى قوله عليه السلام اللهم ان هذا المقام لخلفائك واصفيائك ومواضع
امنائك فى الدرجة الرفيعة التى اختصصتهم بها قد ابتزوها وانت المقدر لذلك لا يغالب امرك
ولا يجاوز المحتوم من تدبيرك الى ان قال عليه السلام حتى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين مبتزين
يرون حكمك مبدلا وكتابك منبوذا وفرائضك محرفة عن جهات اشراعك وسنن نبيك متروكة
اللهم العن اعداءهم من الاولين والاخرين ومن رضى بفعالهم واشياعهم واتباعهم اللهم صل على محمد وال
محمد انك حميد مجيد كصلواتك وبركاتك وتحياتك على اصفيائك ابرهيم وال ابرهيم وعجل الفرج
والروح والنصرة والتمكين والتاييد لهم وجه الاستدلال هو ان المشار اليه لاسم الاشارة فى قوله عليه السلام
هذا يوم مبارك ميمون يوم الاضحى ان كانت تلاوة الدعاء فيه ويوم الجمعة ان كانت فيه فما جاء عليه السلام
فى اقطار الارض انما هو لصلوة العيد او الجمعة فعلى هذا يكون المشار اليه لاسم الاشارة فى قوله عليه السلام
هذا المقام لخلفائك المقام الذى يقوم فيه الامام لصلوة الجمعة مثلا والمراد ان امامة الجمعة لهم
وظاهر اللام الاختصاص فتقتضى اختصاص امامة الجمعة بهم عليهم السلام فلا يجوز لغيره وقوله عليه السلام فى الدرجة
الرفيعة يحتمل ان يكون متعلقا بامنائك ويكون المراد منها صلوة الجمعة مثلا والمنصوب فى اختصصتهم يعود
الى الخلفاء والمجرور بالباء الى الدرجة وقوله عليه السلام ان هذا المقام لخلفائك الى قوله قد ابتزوها يحتمل
وجوها **الاول** ان يكون لخلفائك حالا عن اسم ان او صفة له ويكون مواضع امنائك عطفا على اسم
ان وخبرها قد ابتزوها ويكون الضمير فى ابتزوها عائدا الى المقام والمواضع والمراد من الدرجة الرفيعة
الخلافة الكبرى والمعنى ان هذا المقام الذى كان لخلفائك وكذا سائر المواضع التى كانت لامنائك فى
الخلافة العظمى التى اختصصتها بهم ابتزوها **والثانى** مثله الا ان قوله عليه السلام ومواضع امنائك عطف
على لخلفائك والمعنى ان هذا المقام الذى لخلفائك وكان من مواضع امنائك فى الخلافة الكبرى
قد ابتزوها لكن لا يناسبه تانيث الضمير فى ابتزوها لكونه حينئذ عائدا الى المقام **والثالث** ان يكون لخلفائك
خبر ان ويكون مواضع امنائك عطفا على الاسم ويكون قد ابتزوها خبرا للمواضع امنائك **والرابع**
مثله لكن مواضع امنائك يكون عطفا على الخبر ويكون قد ابتزوها جزاء عن محذوف والتقدير وهم
اى خلفاء الجور قد ابتزوها وعلى جميع التقادير يتم دلالة على المدعى لكن الظاهر من اللام فى لخلفائك
الاختصاص الا ان الدلالة فى بعضها اقوى اذ قوله عليه السلام ومواضع امنائك سواء كان عطفا على اسم
ان او على لخلفائك سواء كان حالا او خبرا يكون فى قوله عليه السلام التى اختصصتهم بها احتمالان
احدهما ان يكون التى الاخرة صفة للدرجة ويجىء يكون الضمير فى قوله عليه السلام اختصصتهم بها للدرجة
والثانى ان يكون ذلك صفة للمواضع وعليه يكون الضمير فى بها للمواضع فالدلالة حينئذ اقوى

لكن



لكن احتمال لا يصح التعويل عليه فى مقام الاستدلال **ومنها** ما رواه شيخنا الصدوق قدس الله روحه
تربته فى باب علل الشرايع واصول الاسلام من العلل فى حديث طويل مشتمل على كثير من علل الاحكام الشرعية
ومن جملته فان قال فلم صارت صلوة الجمعة اذا كانت مع الامام ركعتين واذا كان بغير امام ركعتين وركعتين
قيل لعلل شتى منها ان الناس يتخطون الى الجمعة من بعد فاحب الله عز وجل ان يخفف عنهم لموضع التعب الذى صاروا
اليه الى ان قال فان قال فلم جعلت الخطبة قيل لان الجمعة مشهد عام فاراد ان يكون للامير سبب الى موعظتهم
وترغيبهم فى الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم على ما اراد من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم بما ورد
عليهم من الافاق من الاهوال التى لهم فيها المضرة والمنفعة ولا يكون الصابر فى الصلوة منفصلا وليس بفاعل
غيره ممن يؤم الناس فى غير يوم الجمعة رواه عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى عن على بن محمد بن
قتيبة النيسابورى عن الفضل بن شاذان وقد تكلمنا فى هذا السند فى مواضع من كتابنا وحكمنا بانه فى
غاية الحسن فلاحظ ما بيناه فى هذا الشرح فى اوائل كتاب الصلوة فى سقوط الوتيرة فى السفر ووجه الدلالة
هو ان الظاهر ان غيره فى قوله وليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس فى غير يوم الجمعة اسم ليس ومن يؤم الناس
بيان الغير وفاعل خبره مجرور بالباء الزائدة كما هو المعهود فى خبر ليس والمقصود ليس غير الامام من يؤم
الناس فى غير يوم الجمعة فاعلا والمعنى لا يخطب غير الامام ممن يؤم الناس فى غير الجمعة امامة الجمعة **ومنها** المروى
فى باب تهيئة الامام للجمعة وخطبته من الكافى عن سماعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة
يوم الجمعة فقال اما مع الامام فركعتان واما من يصلى وحده فاربع ركعات وان صلوا جماعة وجه الدلالة
هو ان المراد من الامام هو الامام المعصوم عليه السلام لقوله عليه السلام وان صلوا جماعة فالمستفاد منه تعيين
اربع ركعات فى يوم الجمعة الا اذا صلى مع الامام المعصوم عليه السلام ومقتضى تعينها عدم جواز العدول الى
غيرها فيكون محرما وهو المطلوب **ومنها** النبوى المروى من طرقهم اربع الى الولاة الفىء و
الحدود والصدقات والجمعة كالنبوى الاخر الجمعة والحكومة لامام المسلمين والجواب اما عن الاول فهو
ان الحصر فيه ممنوع لوضوح ان الجمعة لا تنعقد بالامام او بمنصوبه تنعقد بكل من صدر الاذن منه عليه السلام
لذلك ولو بعنوان العموم وقد عرفت ان النصوص المذكورة دالة على ذلك والحاصل ان المخصص لو كان اما
العقل او النقل او الاجماع والعقل لا يقتضيه اذ لم يدل دليل على الجواز كما فى سائر الجماعات واما
النقل فقد عرفت النصوص المعتبرة الدالة على الجواز وما يدل على المنع لا يصلح للمعارضة كما ستعرف عليه
واما الاجماع فلان الظاهر من كلام ابن ادريس وان كان ذلك حيث قال عندنا بلا خلاف بين
اصحابنا ان من شرط انعقاد الجمعة الامام او من نصبه الامام للصلوة لكنه غير صحيح لما عرفت من مصير
اعاظم الاصحاب على خلافه فدعوى الاجماع على الجواز اقرب من الصواب من خلافه واما عن الثانى
فلان البراءة المستندة الى الادلة الشرعية يكفى فى الحكم بالخروج عن العهدة وهى متحققة فيما نحن فيه
كما عرفت ومنه يظهر الجواب عن الثالث حاصله ان الاجزاء فى الواجبات العينية بفعل الغير وان كان
مخالفا للاصل لكن ذلك انما يكون محذورا اذا لم يدل دليل عليه واما بعد وجوده فلا كما لا يخفى وقد عرفته
واما عن الرابع فلان غاية ما يلزم منه اولوية الترك واين ذلك من الدلالة على عدم جواز الفعل

ان قيل ان الجمعة عندكم من افضل الفرايض ومقتضاه ان يكون فعلها افضل من الظهر قلنا
كون فعل الشيء افضل لا ينافي كون تركه احوط كما نقول ان الجهر بالتسمية في الصلوات الاخفاتية
مستحب لكن تركه احوط وكذا الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة مثلا والسر فيه ذلك ان الاحوطية من
جهة الاحتراز عن مخالفة المخالف والحكم بالاستحباب لملاحظة الادلة الاجتهادية فان قلت
ان الحكم بالاستحباب والافضلية يقتضي اولوية الفعل فكيف يكون الترك اولى قلنا ان الحكم
بالاستحباب يقتضي ان يكون الثواب المترتب عليه اكثر وهو لا يستلزم كونه مطابقا للاحتياط
كما ان كون الشيء مطابقا له لا يستلزم ان يكون الثواب المترتب عليه اكثر فبينهما عموم من وجه
ينفك كل منهما عن الاخر كما قد يجتمعان والحاصل ان اولوية الترك للاحتراز عن مخالفة المخالف
واولوية الفعل باعتبار اكثرية ترتب الثواب فلا منافاة واما ما في الصحيفة السجادية على صاحبها
الاف السلام والتحية فنقول انه وان كان ظاهره ذلك لكنه غير صالح لمعارضة النصوص الصحيحة المعتضدة
بعمل عظماء الطائفة فلا بد من حمله على زمن ظهور الائمة عليهم الاف الشرف والتحية والتحقيق في
الجواب ان يقال ان من تمسك بقوله عليه السلام هذا المقام لخلفائك في اثبات التحريم في هذه الازمان
اما ان يقول بجواز المباشرة للغير فيما اذا اذن له عليه السلام لذلك او لا والثاني قطعي الفساد بين البطلان
للاجماع المحقق والمنقول حد التواتر على ان من صدر في حقه الاذن منهم عليهم السلام للامامة الجمعة يجوز
له ذلك ويرشد اليه قولهم انما لا يجب الا بشروط وعدوا منها السلطان العادل او منصوبه فتعين
الاول وعليه نقول كما لا ينافي امامة المأذون في الجمعة في زمن حضوره عليه السلام لكونه من منصبه عليه السلام
كذلك الحال في زمن الغيبة والحاصل ان كان المراد ان مقتضى قوله عليه السلام هذا المقام لخلفائك
امتناع التخلف عنه عليه السلام ولو بعد صدور الاذن منه عليه السلام فهو ممنوع للقطع بان القدر اللازم
من قولك هذا منصب فلان انه لا يجوز التولي لغيره مع عدم اذنه ولذا يقال لمن تولاه من غير اذنه
انه غاصب دون المأذون فيه مضافا الى ما عرفت من النقض وان كان المراد ان مقتضاه انها
من مناصبه فلا يسوغ لغيره التصرف فيها من غير اذنه فهو مسلم لكنا ندعي الاذن لدلالة النصوص
المعتبرة المستفيضة المعتضدة بعمل اعاظم الطائفة عليه فالتمسك به في اثبات التحريم بعد دلالة
النصوص المذكورة على الترغيب بعنوان التعميم في غير محله والمحصل ما ذكر منع الشرطية على الاول
وتسليمها على الثاني لكن اللازم منه عدم الجواز في صورة انتفاء الاذن فاين الدلالة على العدم
في صورة الاذن كما هو الواقع واما الجواب عما احتج من العلل وغيره من هذا الحديث مروي في الباب
والثلثين من العيون ولكن فيه هذه الزيادة اي قوله ولا يكون الصابر في الصلوة الى قوله
في غير يوم الجمعة وعلى فرض الاغماض عنه بناء على اولوية الحمل على التفصيل عند دوران الامر بينه
وبين الزيادة نقول ان قوله وليس بفاعل الى اخره يحتمل النهي الحقيقي وعلى الاول يكون معناه لا يجوز
لغير الامام ممن يؤم الناس في غير يوم الجمعة امامة الجمعة كما تقدم وعلى الثاني يكون حاصله انه لا بد في
امام الجمعة من ان يعظ الناس ويرغبهم في الطاعة ويرهبهم في المعصية ويوقفهم على ما اراد

من مصلحة

من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم بما ورد عليهم من الافاق من الاهوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة ولا يمكن صدور
ذلك من غير الامام ممن يؤم الناس في غير الجمعة ويترتب عليه عدم جواز امامة الجمعة له لعدم انفكاك
امام الجمعة عن ذلك اذا علمت ذلك نقول في مقام الجواب عن الاول ان غير الامام ممن يؤم الناس
في جماعة يوم الجمعة اما من ان يكون متمكنا من الخطبة ام لا وحمله على الثاني للنصوص السالفة الدالة
على جواز امامة الجمعة لغير الامام عند تمكنه من الخطبة حملا للمطلق على المقيد فاللازم منه عدم جواز
الامامة في الجمعة ممن لم يتمكن من الخطبة وهو مسلم وعن الثاني نمنع اعتبار ذلك في امامة الجمعة حتى
بالاتفاق كما لا يخفى بل القدر المعتبر المدلول عليه بالنصوص المعتبرة التمكن من الخطبة وعلى فرض
التسليم نمنع انحصار ذلك في الامام كما لا يخفى على اولي التأمل والاحلام مضافا الى ما فيه من الاجمال
المانع عن التعويل عليه في مقام الاستدلال لا سيما في مقابلة النصوص المعتبرة المعتضدة بعمل اولي
الفضائل واما عن الموثق فبانه على النحو المذكور وان وجد في بعض نسخ الكافي لكن الموجود في
اكثر نسخه كما ذكرناه في مقام الاستدلال على المختار فيما سلف في صلوة الجمعة وهو على خلاف
الادلة للقول بالجواز لانه هكذا سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة يوم الجمعة فقال اما مع الامام
فركعتان واما من يصلي وحده فاربع ركعات بمنزلة الظهر يعني اذا كان امام يخطب فاذا لم يكن
امام يخطب فهي اربع ركعات وان صلوا جماعة والمستفاد منه ان المناط في امامة الجمعة تمكن
الامام من الخطبة كما انه ان كان هذه الزيادة من كلام المعصوم فالامر ظاهر وان كان من
الراوي نقول مقابلة قوله عليه السلام واما من يصلي وحده لقوله اما مع الامام فركعتان قرينة على ان
المراد من الامام فيه اعم من المعصوم وغيره ولما كان في ذلك موهما لجواز الامامة في الجمعة ولو لم يكن
الامام متمكنا من الخطبة فسره بقوله الاسلام او غيره بما ترى والظاهر صحة النسخ المشتملة على تلك
الزيادة واسقاطها من بعض النسخ من الكاتب لوجوه منها ما سلف من اولوية الحمل على التفصيل
عند دوران الامر بينه وبين الزيادة ومنها عدم مناسبة ما ذكر بان الوصل لقوله عليه السلام واما من يصلي
وحده فهي اربع ركعات كما لا يخفى على المتأمل ومنها تكرر ذكر اربع ركعات فيما يشتمل على الزيادة
الموجب لسقوطها من الكاتب ومنها ان الموجود في التهذيب مشتمل عليها مع نقله عن الكافي
كالوسائل والوافي ومما يدل على صحة النسخ المشتملة على الزيادة وسقوطها من بعض النسخ
وانها ليست من كلام المعصوم عليه السلام بل هو من كلام الراوي ان الاصل هو ان الموثق المذكور مروي
في باب وجوب الجمعة من الفقيه وليس فيه تلك الزيادة قال روى سماعة عنه عليه السلام انه
قال صلوة الجمعة مع الامام ركعتان فمن صلى وحده فهي اربع ركعات وكذا الحال في زيادات
التهذيب كما ستقف عليه فعلى هذا نقول ان التمسك به في بطلان القول بالتحريم اولى من التمسك
به في اثباته لما عرفت من ان مقتضى ذيله ان الامام فيه يشمل غير المعصوم عليه السلام ايضا واما
عن النبويين فقد علم مما ذكر في الجواب عن عبارة الصحيفة مضافا الى ان ثبوت الرخصة في الصلوات
والحكومة مما لا ينبغي التأمل فيه فالقول بالحرمة ضعيف ومما يدل على جواز الاتيان بالجمعة في

معنا الا ما ذكره المرتضى المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن سماعة قال سألته عن
القنوت في الجمعة فقال اما الامام فعليه القنوت في الركعة الاولى الى ان قال وان صلاها الجمعة مع الامام ركعتين
فمن صلى من غير امام وحده فهي اربع ركعات بمنزلة الظهر فمن شاء قنت في الركعة الثانية قبل ان يركع وان
شاء لم يقنت وذلك اذا صلى وحده ووجه الدلالة لا يظهر مما بيناه في مقام الجواب عن التمسك بالمروي فليلاحظ
بل يمكن القول بدلالته اي ثبوت التخيير في عصر الائمة عليهم السلام ايضا للصحيح المروي في الباب المذكور من الزيادات
عن زرارة قال حثنا ابو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان نأتيه فقلت نغدو عليك
فقال لا انما عنيت عندكم والصحيح المروي في الباب المذكور ايضا عن عبد الله بن المغيرة عن ابن بكير قال حدثني
زرارة عن عبد الملك عن ابي جعفر عليه السلام قال مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله قال قلت كيف اصنع
قال صلوا جماعة يعني صلاة الجمعة وتوهم المنافاة بينه وبين الحكم بالوجوب العيني في زمن الحضور
اذ الوجوب العيني فيه انما هو بالامام عليه السلام او منصوبه وعند انتفاء الامرين يكون الوجوب تخييريا لانه
المستفاد من الحديثين المذكورين لو صرح او قوله عليه السلام انما عنيت عندكم ليس اذنا مخصوصا لزرارة في ذلك
بل له ولغيره بعنوان العموم وكذا الحال في قوله عليه السلام لعبد الملك صلوا جماعة لوضوح انه ليس المراد منه خصوص
عبد الملك يكون اماما فيها لا الاختصاص بل اذن عام لكل من يصلح للامامة ... بعنوان التنصيص
ذكرها ان المعتمد الالتزام ... العلامة وغيره ذلك مما دل على هذا المطلب ما ورد من
الامام كالصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من التهذيب عن فضالة عن ابان عن اسماعيل الجعفي
عن عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القنوت يوم الجمعة فقال انت رسولي اليهم في هذا اذا صليتم
في جماعة ففي الركعة الاولى واذا صليتم وحدانا ففي الركعة الثانية والتقييد في قوله اذا صليتم الى آخره
بالقنوت في الركعة الاولى انما هو في صلاة الجمعة فدلالته على المرام ظاهرة **قوله رحمه الله العاشر اذا**
لم يتمكن المأموم من السجود مع الامام في الاولى فان امكنه السجود واللحاق به قبل
الركوع والا اقتصر على متابعته في السجدتين وينوي بهما الاولى فان نوى
بهما الثانية قيل تبطل الصلاة وقيل يحذفهما لا بأس بايراد النصوص المناسبة للمقام اولا ثم العود الى تحقيق
ما اشتمل عليه المتن وغيره فنقول **منها** ما رواه المشايخ الثلاثة نور الله تعالى ضرائحهم ...
ففي الكافي في باب فرائض الجمعة عن حفص بن غياث قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في رجل ادرك
الجمعة وقد ازدحم الناس فكبر مع الامام وركع ولم يقدر على السجود وقام الامام والناس في الركعة الثانية
وقام هذا معهم فركع الامام ولم يقدر هذا على الركوع في الركعة الثانية من الزحام وقدر على السجود
كيف يصنع فقال ابو عبد الله عليه السلام اما الركعة الاولى فهي الى عند الركوع تامة فلما لم يسجد لها حتى دخل
في الثانية لم يكن له ذلك فلما سجد في الثانية ان كان نوى هذه السجدة التي هي للركعة الاولى فقد تمت
له الاولى واذا سلم الامام قام فصلى ركعة ثم يسجد فيها ثم يتشهد ويسلم وان كان لم ينو ان يكون تلك السجدة
للركعة الاولى لم تجز عنه الاولى ولا الثانية انتهى ما في الكافي لكن في الفقيه والتهذيب وعليه ان يسجد
سجدتين وينوي انهما للركعة الاولى وعليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها وسقط في الكافي هكذا ...

عن ابيه وعلي بن محمد القاساني عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث وفي الفقيه
رواه باسناده الى سليمان بن داود عن حفص بن غياث وقال في المشيخة وما كان فيه عن سليمان بن داود
المنقري فقد رويته عن ابي رضي الله عنه عن سعد بن عبد الله عن القسم بن محمد الاصفهاني عن سليمان
بن داود المنقري المعروف بابن الشاذكوني وفي التهذيب رواه باسناده الى سعد بن عبد الله عن محمد
بن الحسين عن عباد بن سليمان عن القسم بن محمد عن سليمان عن حفص بن غياث ولا يخفى ان السند في الجميع
ينتهي الى القسم بن محمد لكن لا يخفى ما فيها من الاختلاف قبله لاسيما بين الفقيه والتهذيب اذ في سند
الفقيه روى سعد بن عبد الله عن القسم بن محمد من غير واسطة وفي سند التهذيب روى عنه بواسطتين
وفي سند الكافي روى علي بن ابراهيم الذي هو في طبقة سعد بن عبد الله رواية ثقة الاسلام عنهما من غير واسطة
عنه بواسطة مع ان مقتضى الاشتراك في الطبقة رواية علي بن ابراهيم عنه من غير واسطة كما تحقق ذلك في
الحديث الذي اوردناه عن روضة الكافي في السؤال عن تشيع حفص بن غياث وعلى تقدير الاغماض عنه
نقول ان الامر فيه وان كان سهلا لكن الاشكال في سند الفقيه والتهذيب ثم اقول ان السند في الكافي
والفقيه الى القسم بن محمد صحيح واما في التهذيب ففيه عباد بن سليمان وهو مجهول لكنه غير مضر لصحة السند في
الكتابين واما القسم بن محمد فقد عرفت من تتبع الفقيه ان القاسم بن محمد الاصفهاني وقال النجاشي القاسم
بن محمد القمي يعرف بكاسولا لم يكن بالمرضي له كتاب النوادر اخبرنا ابن نوح قال حدثنا الحسن بن حمزة قال حدثنا
ابن بطة قال حدثنا البرقي عن القسم والظاهر ان القاسم بن محمد الذي وصفه النجاشي بالقمي والقاسم
بن محمد الاصفهاني الذي كان اسناد فيه واحد كما يظهر من تتبع الاسناد ورجال الكبير ونقد الرجال لانه لم يذكر في
رجال الكشي ورجال الشيخ وفهرسته والخلاصة الا عنوان واحد وان شيخ الطائفة في ... بعد ان عنون
الموصوف بالاصفهاني قال انه يعرف بكاسولا حيث قال قاسم بن محمد الاصفهاني المعروف بكاسولا
وقد عرفت من كلام النجاشي انه قال ان القمي انه يعرف بذلك والظاهر من طريقيهما اليه ايضا قول
في الفهرست في ترجمة قاسم بن محمد الاصفهاني له كتاب اخبرنا به جماعة عن ابي المفضل عن ابن بطة عن احمد بن
ابي عبد الله المذكور في طريق النجاشي فالظاهر ان الموصوف بالقمي والاصفهاني واحد ولعل احدهما باعتبار
المولد والاخر باعتبار المسكن واما حاله فقد عرفت من النجاشي انه قال انه لم يكن بالمرضي ومثله نقل العلامة
في الخلاصة وحكى فيه عن ابن الغضائري انه قال حديثه يعرف تارة وينكر اخرى ويجوز ان يخرج شاهدا
وحكى ابن داود عن ابن الغضائري نحو ذلك ولم يحكه في الخلاصة عنه ثم انه حكى عن الكشي انه قال انه لم يكن
بالمرضي ولم اجده فيه وذكرهما اياه في الباب الثاني دليل على جرحه عندهما ...
جميعا طريق الصدوق الى سليمان بن داود ... وثاقته عندهما لما عرفت من انه فيه قال العلامة في مقام
بيان حال الطرق وعن معوية بن شريح صحيح وكذا عن سليمان بن داود المنقري واما الصحيح ما يتعلق بالشيخ
ابي جعفر بن بابويه رحمه الله تعالى فرواه عن كردويه ... الى ان قال وعن معوية بن شريح وسليمان بن داود المنقري
الشاذكوني ... ذكرهما اياه في الباب الثاني لان تصحيح الطريق لمكان ...
يمكن ان يطلعا من حال الرجل بكونه مطلعين عليه فيما قيل وقرائن ... ان شيخنا الشهيد في

حمل الطعن في هذا الحديث بسبب الراوي اي حفص بن غياث دون غيره من رجال السند حيث قال بعضهم انا
للرواية المشار اليها فان حفصا عامي تولى القضاء من قبل الرشيد ببغداد ثم بالكوفة ثم اجاب عنه بان ذلك
ليس ببعيد الحمل يمنع الرواية لاشتهارها بين الاصحاب في عدم وجود ما ينافيها وزيادة السجود مغتفر في
في المأموم كما لو سجد قبل امامه وهذا التخصيص يخرج الروايات الدالة على الابطال عن الدلالة واما ضعف الراوي
فلا يضر مع الاشتهار على ان الشيخ قال في الفهرست ان كتاب حفص معتمد عليه واوضح منه في الدلالة على الكلام
كلام في البيان حيث قال في مقام الرد على الرواية ما هذا لفظه لكن في الطريق حفص فالبطلان متجه ومنه
يظهر ان غيره ممن في السند غير مطعون عنده ومثله العلامة في المنتهى قال وما ذكره في الخلاف معول على
رواية حفص وهو ضعيف وفي جامع المقاصد بعد الاشارة الى الرواية وفي السند ضعف قال حفص عامي وفي الشيخ
قال في المبسوط بالحذف لرواية حفص بن غياث وهي ضعيفة لضعفه ولك ان تقول انه يمكن ان يكون ذلك
من جهة عدم الالتفات الى غيره من رواة الحديث الا ان لا يكون غيره من رواته مطعونا عندهم بل الظاهر
ذلك اذا علم ذلك فنقول ان كلام النجاشي ليس بصريح في تضعيف الرجل وكذا ذكر العلامة وابن
داود اياه في الباب الثاني ... فيحال له هناك ثم ابعد تصحيح الطريق الى سليمان بن داود وكانه
حكم اجمالي بوثاقة كل من فيه لكن المحقق الاسترابادي صرح في رجاله الكبير والوسيط في مقام بيان
طريق الصدوق بضعفه مرارا وكذا العلامة المجلسي في الوجيزة فالمعول عليه ... في تعليقات
بن داود في جش انه ليس بالمتحقق ... انه روى عن جماعة اصحابنا من اصحاب جعفر بن محمد وكان ثقة
له كتاب فما حكاه العلامة نور الله تعالى روحه في الخلاصة عن جش انه يروي عن جماعة اصحابنا من اصحاب
جعفر عليه السلام فليس بمطابق لما فيه لما عرفت وكذا ما في نقد الرجال حيث قال ونقل العلامة قدس سره عن جش
انه من اصحاب ابي جعفر عليه السلام وفيه انه من اصحاب جعفر بن محمد عليهما السلام انتهى كلام النقد اذ هو غير مطابق
لما نقله ولا لما في جش لما عرفت ان الموجود في جش انه يروي عن جماعة اصحابنا من اصحاب جعفر بن
محمد لا انه من اصحابه عليه السلام ومنه يظهر ان ما في الحكاية عن الخلاصة ان ... يمكن ان يكون الوجه
في ما حكاه في النقد جعل من اصحابنا في كلام النجاشي جزءا اخر ... قوله انه يروي بناء على ان ما يذكر
في ترجمة ... الظاهر انه من اصحابه قلنا انه مخالف للظاهر جدا مضافا الى ان رواية سليمان بن داود
عن جعفر بن محمد عليهما السلام اما بواسطة كما ... فيه وامثاله او بواسطتين كما يظهر مما رواه شيخ الطائفة
احله الله تعالى محل الكرامة في باب كيفية الصلوة من زيادات التهذيب باسناده الى محمد بن علي
بن محبوب عن علي بن محمد عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن النعمان بن عبد السلام عن ابي حنيفة
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام الحديث واما روايته عنه عليه السلام بلا واسطة فلا تحضرني الان ومع ذلك
غير خفي على اولي الابصار ولا شك ان شيخ الطائفة لم يذكره في رجاله من اصحاب مولانا الصادق
عليه السلام ولو كان من اصحابه عليه السلام لذكره فيهم كما لا يخفى على المطلع بحاله واصطلاحه الا ان يكون
هذا الاصطلاح انما هو من شيخ الطائفة واما النجاشي فلا يمكن مراده من الاصحاب ...
بالالتقاء لكن الكلام في ثبوته بل نحن فيه ولم يظهر لي ذلك واورده العلامة وابن داود في القسم ...

سليمان بن داود المنقري

من كتابيهما

من كتابيهما وحكيا عن ابن الغضائري تضعيفه فقط حيث قال ابن الغضائري انه ضعيف جدا لا يلتفت اليه
يوضع كثيرا على المهمات ووافقه المحقق ميرزا محمد في رجاله الكبير قال وطريق الصدوق الى سليمان بن داود
المنقري ضعيف بالقاسم بن محمد الاصفهاني وسليمان ضعيف ايضا وممن حكم بضعفه مضافا الى من تقدم
العلامة المجلسي قال في الوجيزة سليمان بن داود المنقري ضعيف والظاهر من شيخ الطائفة في
الفهرست ... عليه قال سليمان بن داود المنقري له كتاب اخبرنا به ابن ابي جيد عن ابن الوليد
عن الصفار عن علي بن محمد القاساني عن القاسم بن محمد عنه واخبرنا به جماعة عن ابي جعفر بن بابويه عن ابيه
ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحميري ومحمد بن يحيى واحمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن القاسم بن محمد
عنه واعتماد هؤلاء الافاضل العظام على كتابه دليل على اعتماد مصنفه مضافا الى التوثيق الذي علمته من
النجاشي فلا يكون حديثه اقل من الاحاديث الموثقة كما لا يخفى واما حفص بن غياث فقد ذكرنا الحال
فيما سلف من ان الكشي وشيخ الطائفة في الرجال والفهرست ذكرا انه عامي ووافقهما في ذلك كثير من العلماء
كابن ادريس وقد اوردنا عبارته في شرح ان الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة والمص قال في المعتبر في هذا
المقام حفص بن غياث عامي وشيخنا الشهيد قال في الذكرى في مقام البينة على عدم اشتراط المصر في
الجمعة ما هذا لفظه وطلحة تبري وحفص عامي ومثله في البيان وغيرهم من الاعاظم لكن الظاهر من
النجاشي عدم تسليم عاميته لعدم التنبيه عليه في ترجمته كما هو المعول عليه بالحديثين الذين اوردناهما
في مباحث الاذان والاقامة والثاني في مباحث ان الاذان الثاني يوم الجمعة بدعة ... الثاني فلا...
حتى ينكشف لك حقيقة الحال وتتضح لديك سر المقال ومنها الصحيح المروي في الفقيه وباب احكام
... الصلوة ... عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في رجل صلى في جماعة يوم الجمعة فلما
ركع الامام الجاه الناس الى جدار او اسطوانة فلم يقدر على ان يركع ولا يسجد حتى رفع القوم رؤوسهم
ايركع ثم يسجد ويلحق بالصف وقد قام القوم ام كيف يصنع فقال يركع ويسجد ثم يقوم في الصف ولا باس بذلك
ومنها ما رواه في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون في المسجد اما في يوم الجمعة واما غير ذلك من الايام فيزحمه الناس اما
الى حائط واما الى اسطوانة فلا يقدر على ان يركع ولا يسجد حتى يرفع الناس رؤوسهم فهل يجوز له ان يركع
ويسجد وحده ثم يستوي مع الناس في الصف فقال نعم لا باس بذلك وفي سنده محمد بن سليمان والظاهر
انه محمد بن سليمان الديلمي لرواية احمد بن محمد عنه والظاهر انه البرقي كما يظهر من الفهرست ومنها
الصحيح المروي في اواخر باب احكام الجماعة من التهذيب عن عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام قال سالته
عن الرجل يصلي مع امام يقتدي به فركع الامام وسهى الرجل وهو خلفه لم يركع حتى رفع الامام راسه
وانحط للسجود ايركع ثم يلحق بالامام والقوم في سجودهم او كيف يصنع قال يركع ثم ينحط ويتم صلوته
معهم ولا شيء عليه هذه هي الصور التي تناسب المقام ولا يحضرني غيرها في هذا الان فنقول في تحقيق
المقام ان هنا صورا الاولى ان المأموم اما اخل بالركوع مع الامام او بالسجود معه او بكليهما وعلى التقادير
اما ان يكون ذلك سهوا او عمدا او لعذر سيما اذا اطال في القنوت او في ذكر الركوع حتى رفع الامام راسه

حفص بن غياث

من الركوع والسجود اولا فالاقسام ثلثة **الاول** ان يكون المأموم اخل بالركوع فقط مع الامام لكن
لا متعمدا كما اذا كان غافلا لغفلة المأموم واشتغل به مع اعتقاد انه يتمكن من اللحوق بالامام في الركوع وبادر
الامام فرفع راسه او لم يتمكن من الركوع لازدحام الناس او غيرها والحكم في ذلك انه يركع في نفسه
يلحق بالامام في السجود ويكمل صلوته جماعة والمستند في ذلك النصوص الثلثة المتأخرة اما صحيحا كما
في الاخير او بحوى كما في الاولين ولا فرق في ذلك بين كون الصلوة جمعة وغيرها لعموم المستند ولا ينافي
ذلك ما في كلام السائل من قوله يوم الجمعة في الصحيح الاول لو صح ان الجماعة في يوم الجمعة اعم من الجمعة
وغيرها او على فرض ظهوره في خصوص الجمعة يثبت الحكم في غيرها لانتفاء الفرق والقائل بل يظهر
على ان قوله في الحديث الثاني اما يوم الجمعة واما غيره انه يكون في ذلك والظاهر انه لا اشكال فيه ولا
وهل له ان يصبر الى ان يركع الامام في الركعة الاخرى فيركع معه فيكون الكلفة مخيرا بين الامرين او لا
يتعين عليه الاول مع الامكان وجهان فالثاني وسنقف على تحقيق الحال فيه والحاصل ان الاحتمالات
في الصورة المفروضة متعددة قطع الصلوة وركوعه بنفسه مع بقائه على وصف الايتمام وعدوله عنه
والايتيان بالصلوة منفردا والصبر الى ان يركع الامام في الركعة الاخرى مخيرا او مرتبا وهذا القسم ينحصر
على ثلثة وجوه منها انه يركع مع الامام وينوي انه الركوع للركعة التي فاتت منها **ومنها** انه ينوي انه
الركوع للركعة التي كان الامام فيها ومنها انه لا ينوي شيئا منهما وستقف على تحقيق الحال في ذلك
باعانة الفياض الوهاب المالك **والثاني** مثل الاول الا ان الاخلال بالسجود فقط فيكون الاخلال
بالسجود مع الامام من غير تعمد اي لغفلة سواء كان ذلك في صلوة الجمعة ام غيرها والاحتمالات المذكورة
متحققة هنا ايضا فلا باس بتحقيق الحال في ذلك فنقول **منها** انه يقطع الصلوة ويستانفها اما
او منفردا **ومنها** انه ينوي الانفراد فيتمها منفردا **ومنها** انه ياتي بالسجدتين بنفسه مع بقائه على
الايتمام ثم يلحق بالامام **ومنها** انه يصبر الى ان يسجد الامام في سجود الركعة الاخرى فيتابعه في السجود
مع قصده انهما من الركعة التي فاتت فيها او من الركعة الاخرى او لا ينوي شيئا منهما **ومنها** التخيير
بين الاحتمالات الثلثة المتأخرة او الاولين منها كالتخيير بين الانفراد والايتيان بالصلوة منفردا
وبين الايتيان بالسجود بنفسه واللحوق بالامام وبين الاول والصبر الى ان يسجد الامام في سجود الركعة الاخرى
وبين الصبر الى ذلك والايتيان بالجهة التي اخل بها بنفسه واللحوق بالامام هذه هي الاحتمالات المتصورة
في المقام لكن الاول والثاني فاسد لكونهما خلاف ما دلت عليه النصوص الواردة في المسئلة فلا
اعتداد بهما فانحصر الامر في الثلثة الباقية اما الاول منها فيمكن التمسك في اثباته بالحديث الثاني
والثالث بالتقريب الذي مضى تحت الايتيان بما اخل به بنفسه ثم اللحوق بالامام فيما اذا كان
الاخلال بكل واحد من الركوع والسجود فتعينهما اذا اختص الاخلال بواحد منهما كما هو المفروض بطريق
اولى واما الثاني فيمكن الاستدلال لاثباته بالحديث الاول اما الاول الظاهر من قوله وتقدم الامام
والناس في الركعة الثانية وتمام هذا يفهم انه يعتقد عدم جواز الاقتداء بالسجود الذي وقع الاخلال
مستقلا وقرره على ما عليه وتقريبهم كقولهم ذمته او نقول انه لو كان يجوز له

وعدمه ولا دليل على عدمه ولما جوز عليه السجود مع الامام في الركعة الثانية ولم يتعين غيره ظهر انحصار الامر فيه وعدم
جواز غيره وهو المدعى هذا ما ذكره في تهذيب الشيخ ثم التوجيه في الثالث بناء على ان ما ذكر في الاول يقتضي تعيينه
كما ان مقتضى ما ذكر في الثاني تعينه ومعلوم ان تعين كل منهما ينافي جواز الاخر فلا بد من رفع اليد عن ظاهر
كل منهما والقول بجواز الامرين وهو غير الجمع بينهما وهنا احتمال اخر وهو القول بجواز الامرين لكن لا بعنوان
التخيير بل بطريق الترتيب بان يقال بتعين الاول مع امكانه والا فالثاني اذا علمت ذلك فنقول لا بد من
الرجوع الى كلمات الاصحاب ثم العود الى ابراز ما هو الحق من بين الاحتمالات فنقول قال شيخ الطائفة في
المبسوط اذا ركع الامام وركع معه المأموم فلما سجد الامام زوحم المأموم فلم يتمكن من السجود وتمكن من السجود على
ظهر غيره فلا يسجد عليه ويصبر حتى يسجد على الارض لانه لا دليل على جواز ذلك فاذا رفع الامام راسه من السجود
وتخلص المأموم فلا يخلو من ثلثة احوال اما ان يتخلص المأموم قبل ركوع الامام في الثانية او بعد ركوعه في
الثانية او هو راكع فان تخلص والامام في الثانية قبل الركوع فعلى المأموم ان يشتغل بقضاء ما عليه
ثم يلحق به فاذا سجد والامام قائم بعد قام معه وركع معه وان قام والامام راكع انتصب ثم ركع ولا يشتغل
بالقراءة لانه ليس على المأموم القراءة هذا اذا تخلص قبل ان يركع الامام في الثانية فاما ان يتخلص بعد
ان يركع في الثانية فعليه ان يسجد مع الامام وينويهما للركعة الاولى فان لم ينو كذلك فلا يعتد بهما و
يستانف سجدتين للركعة الاولى ثم استانف بعد ذلك ركعة اخرى وقد تمت جمعته وروى انه تبطل صلوته وفي الخلاف
المأموم اذا سبق خلف الامام يوم الجمعة فقرأ الامام وركع وركع المأموم فلما رفع الامام راسه وسجد زوحم المأموم
فلم يقدر على السجود على الارض وامكنه ان يسجد على ظهر غيره فلا يسجد على ظهر غيره ويصبر حتى يتمكن من السجود على
الارض ثم حكى الخلاف بين العامة على ثلثة اقوال القول بذلك وتعيين السجود على ظهر الغير والتخيير بين
الامرين الى ان قال اذا تخلص المأموم بعد ان ركع الامام في الركعة الثانية فليسجد معه في الثانية ولا يركع و
ينوي انهما للركعة الاولى فان نوى انهما للركعة الثانية لم يجز عن واحدة منهما ويبتدي فيسجد سجدتين وينوي
بهما الركعة الاولى ثم يقضي بعد ذلك ركعة اخرى وقد تمت جمعته الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة ثم قال
اذا تخلص والامام راكع في الثانية ان امكنه ان يشتغل بالقضاء ويلحق بالامام فعل والا صبر حتى يسجد مع الامام
وقال ابو حنيفة يشتغل بقضاء ما عليه وللشافعي قولان احدهما يشتغل بالقضاء والثاني يتابع الامام
دليلنا انه ان امكنه قضاء ما عليه ولحاق الامام في الركوع الثاني وجب ذلك لانه يلحق الجمعة كاملة و
اذا خاف الفوت ينبغي ان يسجد مع الامام وينوي انهما للاولى فيحصل له المتابعة وتمام الركعة الاولى وفي
النهاية ان صلى مع الامام ركعة فركع معه ولم يتمكن من السجود فاذا قام الامام من السجود سجد هو ثم يلحق بالامام
فان لم يلحق لم يفعل ووقف حتى يركع الامام في الثانية فلا يركع معه فاذا سجد الامام سجد هو ايضا وجعل
سجدته للركعة الاولى فاذا سلم قام فاضاف اليها ركعة وان لم ينو بهاتين السجدتين انهما للركعة الاولى
كان عليه اعادة الصلوة وفي المهذب لابن البراج اذا صلى مع الامام ركعة وركع فيها ولم يتمكن
من السجود فاذا قام الامام من السجود سجد هو ولحق بالامام فمتى لم يفعل ذلك ووقف حتى ركع الامام
في الثانية فلا يركع معه فاذا سجد الامام سجد هو وجعل سجدته للركعة الاولى فاذا سلم قام فاتى بركعة

اخرى ومتى لم ينو بالسجدتين انهما للركعة الاولى كان عليه استيناف الصلوة وفي السرائر ليعيد ان لم يعيد
ما في الخلاف والنهاية ما هذا لفظه والذي ذكره في نهايته هو الصحيح لانه يوافق الاصول المذهب لانه
قد زاد في ركعة واحدة سجدتين ومن زاد سجدتين في ركعة واحدة سواء كان فعله عامدا او ساهيا بطلت
صلوته بغير خلاف والذي ذكره في مسائل الخلاف رواية حفص بن غياث القاضي وهو عامي المذهب فلا
يجوز الرجوع الى روايته وترك الاصل وايضا فان السجود لا يحتاج الى نية بانفراده بل العبادة اذا كانت
ذات ابعاض فالنية في اولها كافية لجميع افعالها فلا تحتاج الى اعيانها ما يبطله من هذا الوجه وايضا فان استدامة
النية اذا نوى السجدتين انهما للركعة الثانية لا يمكن ان يكونا للركعة الاولى فاذا لم يستدم النية فقد
بطلت صلوته بغير خلاف وجملة الامر وعقد الباب ان السجود بانفراده لا يحتاج الى النية بل الاستدامة
كافية على ما قدمناه وما قال شيخنا في مسائل خلافه مذهب السيد المرتضى في مصباحه وما ذهب شيخنا
اليه في نهايته هو الصحيح على ما اخترناه والاحتياط لانه لا خلاف ان الذمة مشغولة بالصلوة بيقين
فاذا اعادها برئت بيقين وليس كذلك اذا لم يعيدها انتهى كلامه وفي الجامع وان ركع معه ثم زوحم
عن السجود وقف ولم يسجد على ظهر غيره فاذا قام امامه وامكنه السجود واللحاق به فعل فان لم يقدر حتى ركع لم
يركع معه فاذا سجد امامه سجد فان لم ينوه للاولى استقطا ثم سجد ثم صلى ركعة اخرى وسلم وان نواه للاولى
بنت ركعة واتى باخرى وسلم وفي المنتهى لو ركع مع الامام ومنعه زحام عن السجود لم يركع مع الامام
في الثانية فاذا سجد الامام سجد ونوى بهما الاولى سلمت له ركعة ثم يتم بركعة بعد تسليم الامام وهذا
متفق عليه فان لم ينو بالسجدتين للاولى قال الشيخ في النهاية بطلت صلوته وقال في المبسوط يحذفهما
ويسجد سجدتين ينوي بهما الاولى ويكمل له ركعة وبنيها باخرى قال وقد روي انه تبطل صلوته وقال علم
الهدى في المصباح كقول الشيخ في ط ثم اخذ في بيان دليل الطرفين فقال فالاشبه ما ذكره في النهاية وقال ايضا
لو ركع مع الامام في الاولى ومنعه زحام عن السجود لم يركع مع الامام في الثانية فاذا سجد الامام سجد ونوى
بهما للاولى ولو نوى بهما الاخيرة بطلت الصلوة وفي المنتهى لو زوحم بعد ركوعه في الاولى عن السجود انتظر زوال
الزحام وسجد ثم لحق بالامام لا نعرف فيه خلافا ولو لم يتخلص المأموم الا بعد ركوع الامام فان امكنه السجود
واللحاق به في ركوعه وجب ولا يجب عليه القراءة وان خاف فوت الركوع صبر حتى يسجد الامام ويسجد معه
ولا يركع معه ذهب اليه علماؤنا الى ان حكى عن المبسوط والخلاف والمصباح انه اذا سجد مع الامام ونوى
انهما للركعة الثانية ما تقدم وعن النهاية والسرائر وابن ادريس فساد الصلوة فيهما اذا لم ينو انهما للركعة
الاولى فقال الذي اذهب اليه هو اختياره في النهاية لانه زاد ركنا في الصلوة فكان مبطلا وما ذكره
في الخلاف تعويل على رواية حفص وهو ضعيف ثم قال وهل يشترط نية انهما للاولى ظاهر كلامه
يعطي ذلك وقال ابن ادريس لا يفتقر الى ذلك لان نية الصلوة كافية في نية ابعاضها ولا ينفصل
كل فعل الى نية وما ذكره ليس بجيد لانه تابع لغيره فلا بد من نية تخرج عن المتابعة في كونهما للثانية
وما ذكره من عدم افتقار الابعاض الى النية انما هو اذا لم يحصل الموجب لما يعم فيها فلا وفي نهاية الاحكام
اذا ركع مع الامام في الاولى ثم منعه الزحام عن السجود لم يجز له ان يسجد على ظهر غيره او راسه او رجليه

عنه طاب

عند علمائنا اجمع بل ينتظر حتى يتمكن من السجود على الارض لقوله عليه السلام ومكن جبهتك على الارض و
ليس له الايماء له ولا ان يتمها ظهرا لان اتمام الجمعة واجبة فلا يجوز الخروج عنها قصدا مع توقع ادراكها
ثم ان تمكن من السجود قبل ركوع الامام في الثانية سجد ثم ينهض الى الثانية ويركع مع الامام للحاجة وكذا زحم
ومثله وقع في صلوة عسفان حيث سجد النبي عليه السلام وبقي صف لم يسجد معه وليس له ان يركع مع الامام قبل قضاء
السجدتين لئلا يزيد ركنا ويستحب للامام تطويل القراءة ليلحق به ثم قال لو سجد ولحق الامام في حد الركوع في
الثانية انتصب ولحقها لوجوبه وترك القراءة لسقوطها عنه وخوف فوت الركوع الواجب ولو وجده قد قام
من ركوع الثانية لم يقم بل يجلس الى ان يسلم الامام ثم يقوم فيأتي بالثانية وليس له ان يتابع الامام في سجدة
لئلا يزيد ركنا ولو وجده وقد سلم فالاقوى ادراك الجمعة لانه ادرك الركوع الاول فيتم ما عليه في النحو يسير
اذا ركع مع الامام ثم زوحم في السجود فلم يتمكن من متابعته لم يسجد على ظهر غيره بل ينتظر التمكن فان امكنه السجود
واللحاق به قبل الركوع فعل وان لم يتمكن صبر حتى يسجد الامام ويتابعه ولا يركع معه فاذا سلم الامام
قام فصلى ركعة اخرى ولو نوى بالسجدتين الثانية بطلت صلوته وقول الشيخ في الخلاف ضعيف والوجه
انه يشترط نية انهما للاولى خلافا لابن ادريس وفي المختلف لو صلى مع الامام وركع الاولى ثم زوحم عن السجود
ولم يتمكن منه بعد قيامه حتى ركع الامام في الثانية لا يركع معه فاذا سجد الامام سجد هو ايضا ونوى السجدتين
للركعة الاولى فاذا سلم الامام قام فاضاف اليها ركعة وان لم ينو بهما بين السجدتين انهما للركعة الاولى كان
عليه اعادة الصلوة وفي التذكرة اذا ركع المأموم مع الامام في الاولى ثم زوحم عن السجود لم يجز السجود
على ظهر غيره او راسه او رجليه عند علمائنا اجمع وبه قال مالك وعطاء والزهري بل ينتظر حتى يتمكن من
السجود على الارض الى ان قال اذا رفع الامام راسه من السجود وزال الزحام قبل ان يركع الامام
في الثانية فان المأموم يشتغل بقضاء السجدتين وان كان الامام قائما للحاجة ثم ان كان فرغ قبل ركوع الامام
قام وركع معه وان كان الامام راكعا انتصب ثم لحقه في الركوع ولا يجوز له المتابعة في الركوع قبل الا
لما فرض من الاخلال بالواجب الى ان قال لا بد ان ينوي بهاتين السجدتين انهما للاولى ولا يكفيه استصحاب النية
كما هو ظاهر قول ابن ادريس لان صلوته تابعة لصلوة الامام وقد نوى الامام بهاتين انهما للثانية فلا
وان ينفرد بنية اخرى انهما للاولى لئلا يلحقه حكم الامام ولو نوى بهما الثانية بطلت صلوته وفي الطرف
ولو زوحم المأموم في سجود الاولى لحق بعد قيام الامام ان امكن والا وقف حتى يسجد في الثانية فينويها
من غير ركوع وينوي بها للاولى فان نوى بها الثانية او اهمل بطلت صلوته ولو سجد ولحق الامام راكعا
في الثانية تابعه ولو لحقه رافعا فالاقرب جلوسه حتى يسجد الامام ويسلم ثم ينهض الى الثانية وله ان
يعدل الى الانفراد وعلى التقديرين يلحق الجمعة ولو تابع الامام في ركوع الثانية قبل سجوده بطلت صلوته
ولو لم يتمكن من السجود في ثانية الامام ايضا حتى قعد الامام للتشهد فالاقوى فوات الجمعة مع احتمال القلب
نيته الى الظهر او يستانف لا فريضة الثاني ولو زوحم في ركوع الاولى ثم زال الزحام والامام راكع
في الثانية لحقه وتمت جمعته ويأتي بالثانية بعد تسليم الامام وفي الارشاد والممنوع من سجود الاولى
يسجد ويلحق قبل الركوع فان تعذر لم يلحق ويسجد معه في الثانية وينوي بهما الاولى ثم يتم الصلوة ولو نوا

الثانية بطلت صلاته وفي الذكرى لو ركع مع الامام في الاولى ومنع من السجود فليس له السجود على ظهر احد
فان امكن السجود بعد قيام الصفوف والالحاق في الركوع الثاني وجب واجزاه وان لم يمكن حتى ركع ثانيا
فليس له الركوع معه فاذا سجد سجد معه ونوى بها للركعة الاولى ثم اتم صلاته بعد التسليم واجزأته اجماعا
وان نوى بها الثاني او لم ينو شيئا ففي رواية حفص بن غياث عن ابي عبد الله انه لم ينو تلك السجدتين للركعة
الاولى لم تجزء عنه الاولى ولا الثانية وعليه ان يسجد سجدتين وينوي انها للركعة الاولى وعليه بعد ذلك
ركعة تامة يسجد فيها وعليها الشيخ في ط وحكى الى ان قال قلت ليس ببعيد لحمل بعض الروايات الشهيرة
بين الاصحاب الى اخر ما تقدم نقله عنه ويظهر منه الموافقة للمبسوط والخلاف وغيرهما وفي البيان
والممنوع من سجود الركعة الاولى لا يركع ثانيا فاذا سجد الامام سجد معه ونوى الاولى ولو اطلق فالاقرب
صرفه الى الاولى كما في كل سبب ... والمروي عن الصادق عليه السلام اعادة السجدتين بنية الثانية ان لم ينوها
للاولى وهو يحمل الاطلاق وبنية انها للثانية ويغتفر الزيادة هنا كما لو سبق المأموم الى السجود ناسيا
لكن في الطريق حفص فالبطلان يجيء وليس الزام السجود على ظهر غيره ولو زوحم عن الركوع والسجود في
الاولى صبر الى الثانية فاذا ادركها اجزأ وفي الدروس والمزاحم عن السجود لا يسجد على ظهر غيره بل يسجد بعد قيامهم
ويلحق ولو تعذر ركع الامام في الثانية لم يتابعه وسجد معه بنية انها للاولى والا قرب الاكتفاء بسجدتين
بنية انها للثانية ولو نواها للثانية بطلت وفي رواية حفص عن الصادق عليه السلام يسجد اخريين للاولى
ولو تعذر السجود في الثانية فاتت الجمعة واستأنف الظهر ولا يجوز العدول ولو زوحم عن ركوع الاولى
الحق به ولو في ركوع الثانية ثم يتم بعد فراغ الامام ولو زوحم في ركوع الاولى وسجودها تكلف بينهما في الثانية
وفي الشرائع اذا سجد السجد تين المزدوكين اما ان ينوي بها الاولى او الثانية او يطلق ولم يقصد احدهما
الاول يصح صلاته اجماعا والثاني يبطل صلاته عند الشيخ في النهاية وابن ادريس والمحقق والعلامة
وهو الحق لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه فيبقى في العهدة فيخرج عن العهدة اما باعادة السجدتين
بنية انها للاولى وهو زيادة في غير محلها وهي مبطلة اجماعا او باعادة الصلاة وهو المطلوب وقال في
المبسوط بالحذف لرواية حفص بن غياث وهي ضعيفة لضعفه مع عدم دلالتها على المطلوب اذا علمت ذلك
فالمناسب اطلاق عنان الجهة الى تحقيق الحال في الصور المذكورة فنقول **منها** انه يقطع الصلاة
ويستأنفها منفردا او مقتديا وكان ذلك في صلاة الجمعة وهذا الاحتمال لا ينبغي التأمل في فساده
لعموم النهي عن ابطال العمل من غير معارض مع ان الظاهر منهم الجزم على خلافه هنا كما يظهر من
عباراتهم السالفة مضافا الى ان ابطال الجمعة منفردا او مقتديا فلا يمكن ينبغي تصور الحال في ترجيح القطع
على المختار من عدم تعين الجمعة على تقدير جواز القطع يمكن العدول عنها الى الظهر **ومنها** مثلها الا انه
في غير الجمعة وقد علم حكمه مما ذكر فلا افتقار الى الذكر **ومنها** انه يأتي بالسجدتين في صلاة الجمعة
بعد رفع المزاحمة مع بقائه على حال الائتمام ويلحق بالامام وان لم يتمكن منه يصبر الى ان يدخل الامام
في السجود فيسجد معه فهو يجوز في كل من الامرين الا انه يأتي بنفسه والصبر الى سجود الامام في الركعة الثانية
لكن مرتبا وهذا القول هو الظاهر من المبسوط والخلاف والجامع والكتاب والمنتهى ونهاية الاحكام

والتحرير والتذكرة والقواعد والارشاد والذكرى والدروس فلو لاحظ عباراتهم السالفة حتى يتضح لك حقيقة
الحال ويمكن الاستدلال لهم بصحيحة عبد الرحمن الحجاج في الفقيه والباب المذكور عن الصادق عليه السلام يركع ثم يجيء
ثم يقوم في الصف قال ... مقتضاه تعين الاتيان بنفسه بالفعل ثم اللحوق بالامام فيما اذا كان الاخلال بكل واحد
من الركوع والسجود فتعينه فيما اذا اختص الاخلال بواحد منهما كما فيما نحن فيه بطريق اولى واما السجود مع الامام
فيما اذا لم يتمكن منه بنفسه فلرواية حفص انه جمع بين الحديثين ... لكن كل في موضع **ومنها** مثل ذلك في
غير صلاة الجمعة ويمكن ان يأتي بسائر كنه مع الصور المذكورة في الحكم لان قوله في رجل صلى في جماعة يوم الجمعة الى
اخره اعم من ان يكون الصلاة صلاة الجمعة وغيرها وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد عموم الحكم وثبوته
في جميع محتملات السؤال **ومنها** ان يتعين عليه الصبر الى ان يدخل الامام في سجود الركعة الثانية فيتابعه
في السجدة ويكون ذلك في الجمعة ولعله الظاهر من الخبر والنافع والبيان فانظر الى عباراتها المذكورة ويمكن
الاستدلال لذلك برواية حفص السالفة وقد قررنا وجه الدلالة آنفا ويجيء **ومنها** التخيير بين الامرين
بناء على ان الصحيح المذكور نص في جواز الاتيان بالركوع بنفسه ثم اللحوق بالامام وظاهر في تعينه ورواية
حفص صريحة في جواز التأخير الى ان يدخل الامام في السجدة في الركعة الثانية وظاهرة في تعينه فلا بد
رفع اليد عن ظاهر كل واحد منهما لعدم صلاحية الظاهر لمعارضة النص فالجمع بينهما جواز الامرين وهو
المدعى وهذا الاحتمال هو الظاهر من الشيخ الطائفة في النهاية والفاضل ابن البراج في المهذب فالحظ
في عبارتهما السالفة حتى يكشف لك حقيقة المقال وهذا القول مشتمل على مطلبين ففيه مقامان **احدهما**
جواز الاتيان بالسجدتين بنفسه وعدم وجوب الصبر الى ان يدخل الامام في سجود الركعة الثانية **والثاني**
عدم تعين ذلك فيجوز الامران فهو مخير بينهما **اما الاول** فلصحيحة عبد الرحمن المذكورة ... مرادا منه
ان مقتضاها الجواز فيما اذا حصل الاخلال بمجموع الركوع والسجود فمن واحد منهما بطريق اولى بل الظاهر انه
محل وفاق بين الاصحاب وعباراتهم ناطقة بذلك وليس بينهما ما ينافي ذلك الا ما يتوهم من ظاهر عبارة
المصنف في المعتبر والنافع والبيان من تعين الصبر الى ان يلحق بالامام في السجود والظاهر انه ليس بمراد وليس
الدليل عليه كلامه في المعتبر بعد العبارة السالفة قال لو زوحم عن السجود لم يسجد على ظهر غيره وصبر حتى يتمكن
من السجود ثم يلحق وقال ايضا لو زوحم عن الركوع والسجود صبر حتى يتمكن من الركوع والسجود ثم يلحق ويرويه
عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله وظاهر ان المراد منهما انه يلحق بالامام بعد الاتيان بما حصل
الاخلال به مع الامام وهو مع وضوحه مدلول عليه بطولة رواية عن عبد الرحمن بن الحجاج واما كلامه
في البيان فهو وان كان اظهر من ذلك سيما بعد ملاحظة ما ذكره في ذيله حيث قال ولو زوحم عن الركوع
والسجود صبر الى الثانية فان ادركها اجزأ للرواية عن الصادق عليه السلام لكنه لا تعويل عليه بعد رجوعه عنه في
الدروس كما عرفت مضافا الى انه وان كان الظاهر منه ان الضمير في قوله فان ادركهما يعود الى الثانية كما هو
مقتضى سياق الكلام ايضا لكن يمكن ان يكون انه عائد الى الركوع والسجود اما بكونه في الاصل ادركهما او بناء
اخره وهو وان كان بعيد لكن يقتضيه حوالة للرواية عن الصادق عليه السلام لان الرواية التي وصلت الينا
عنه عليه السلام مقتضاها ما ذكرنا اي يباشر الركوع والسجود بنفسه ثم الحق وهي رواية عبد الرحمن المذكورة

واما الرواية الدالة على ان المزاحم عن الركوع والسجود يصبر الى الثانية فاذا ادرك الثانية اجزأ فلم نقف عليها
في كتب الاخبار وغيرها من كتب علمائنا الاخيار والاظهر ان الضمير في كلامه عائد الى الثانية ولا يبعد
انه وقع اشتباه صدر منه قدس سره ودعوى السيد كالمحقق حيث نقل كلامه قال ولو زوحم عن الركوع و
السجود صبر الى الثانية فان ادركهما اجزأ للرواية عن الصادق عليه السلام والاتمام اظهر قاله في المعتبر انتهى
كلام البيان قال في المعتبر الثالث لو زوحم عن الركوع والسجود حتى تمكن من الركوع والسجود ثم يلحق
رواية عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام الثالث لو زوحم عن الركعتين ولم يمكنه الالحاق
حتى سجد الامام فالاشبه بالمذهب اتمامها ظهرا وكلامه متحد مع ما في المعتبر الى قوله في المعتبر لعله
حتى تمكن من الركوع والسجود الى اخره وفي البيان الى الثانية والظاهر ان الرواية في كلامه اشارة الى ما في
المعتبر ومقتضاه ما ذكره في المعتبر لا ما ذكره في البيان واحتمال كون المراد رواية اخرى بعيد جدا
مضافا الى انه لا وجه للعدول عما دلت عليه رواية عبد الرحمن مع صحة سندها ولا يمكن ان يكون المراد
رواية حفص بوجهين **احدهما** ان المفروض فيها تحقق المزاحمة عن السجود فقط والمفروض في العبارة
عن الركوع والسجود معا **والثاني** انه قد طعن قبل ذلك متصلا به في سندها بوجود حفص فكيف يجعلها
هنا حجة في مقابلة صحيحة عبد الرحمن المذكورة ثم ان كلا منهما انما هو فيما اذا احتمل الاخلال
بالسجود فقط وكلامه في الدروس صريح في عدم وجوب الصبر بل يجعل الثالثة في الركعة الثانية في صورة
التعذر عن الاتيان بما قبلها وهو دليل على عدوله عما بنى عليه في البيان في تلك الصورة لبعد
لسانه ارادة ظاهره وهو يكفينا في المقام واما صورة تحقق الاخلال بكل من الركوع والسجود
فيها وما يناسب المرام كلام العلامة في المنتهى حيث نفى الخلاف في المسألة حيث قال لو زوحم عن سجود ركوعه
في الاولى في السجود انتظر زوال الزحام وسجد ولحق بالامام ولا نعرف فيه خلافا **تنبيه**
اعلم ان لفظ الثانية في عبارة البيان المذكورة في مقام ذكر العبارات حيث قال والمروي عن
الصادق عليه السلام اعادة السجدتين بنية الثانية ان لم ينوهما للاولى لعله من طغيان القلم والصواب
بنية الاولى كما لا يخفى **واما المقام الثاني** اي عدم تعين الاتيان بنفسه وجواز الصبر الى ان يلحق
بالامام في السجود في الركعة الثانية فلانتفاء ما يصلح دليلا على التعيين وكفى في الحكم بانتفاء
التعيين انتفاء ما يصلح دليلا على التعيين ان قلت يكفي في الحكم بذلك صحيحة عبد الرحمن المذكورة التي هي
العمدة في هذه المسألة لقوله عليه السلام يركع ويسجد ثم يقوم في الصف قلنا ان ذلك في مقام توهم
الحظر فلا يستفاد منه الا الاباحة اما كون المقام من ذلك فظاهر لوضوح ان صلوة الجمعة لما اعتبر
فيها الجماعة يتوهم عدم الجواز بنفسه ويكفي في هذا الباب كلام الراوي في مقام السؤال حيث قال
يركع ثم يسجد ويلحق بالصف وقد قام القوم اذ هو على تقدير الاستفهام والتقدير ايركع الى اخره كما هو
المذكور في التهذيب والفقيه هل يجوز له ان يركع ويسجد ثم يلحق بالصف فجوابه عليه السلام في قوة نعم يجوز
له ان يركع ويسجد وهو مع ظهوره سواء وجوابا عما دل عليه صحيحة الاخر المروي عن الصادق عليه السلام
حيث قال فهل يجوز له ان يركع ويسجد وحده فقال عليه السلام نعم لا باس بذلك وجوابه عليه السلام بنعم ثم الاتيان

بقوله لا باس

بقوله لا باس بذلك دليل ظاهر على ذلك كما لا يخفى ان مثل ان المبادرات لرفع الريبة فالمقصود
فيها انما يكون بالاذن من الشارع لجواز التأخير في تلك الصورة اي مع التمكن من الاتيان بنفسه مستقلا
جوازه من كلامه عليه السلام الى ان يدخل الامام في سجود الركعة الثانية يفتقر الى دليل والقدر الثابت
هو ما اذا لم يتمكن من الاتيان بنفسه للاجماع عليه واما مع التمكن فلا قلنا كلا ان المستفاد من
الصحيحة المذكورة جواز المباشرة بنفسه ثم اللحوق بالامام كذلك يستفاد من رواية حفص المتلقاة
بالقبول عند كافة الاصحاب جواز التأخير الى سجود الامام في الركعة الثانية ولا يمكن ادعاء حملها
على ما اذا لم يتمكن من السجود بنفسه لظهور اطلاقها مضافا الى ان عدم التمكن من السجود لعدم
التخلص بوجوه من الامور النادرة التي لا يسوغ حمل الحديث عليها الا لداع قوي وهو مفقود في
محل الكلام مضافا الى انا نقول ان المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة نعم لا باس بذلك نفي تعين
ذلك بل يسوغ له شيء اخر وليس ذلك الا الصبر الى ان يلحق بالامام لما مر من عدم جواز القطع و
ستقف على تحقيق الحال في نية الانفراد ويمكن ان يؤتى انتصارا للترجيح بان من الامور الثابتة
باجماع المسلمين واستفاضة النصوص من الائمة الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين
اعتبار الجماعة في الجمعة **منها** صحيحة زرارة السالفة عن مولانا الباقر عليه السلام فرض الله على الناس من
الجمعة الى الجمعة خمسا وثلثين صلوة منها صلوة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة الحديث ومعلوم
ان المراد بانها جماعة اعتبار الجماعة في جميع اجزائها الا فيما قام الدليل على عدمها فيه وبعبارة اخرى
وهي ان المراد بانها جماعة في حق المأموم اتيان كل جزء من اجزائها مع الامام مقتديا به وتبعيته
فيما دل الدليل على عدم اعتبارها فيه فلا يبحث لا انفصال فيه انفصالها حال الحكم الثابت بالاجماع
والنصوص المستفيضة على القدر المتيقن فعلى هذا نقول مقتضى ما ذكرنا ان من دخل في صلوة
الجمعة في الركعة الاولى مع الامام وجب عليه ان ياتي بجميع اجزائها وادراكها مع الامام مقتديا به
وغاية ما علم من النص والاجماع في مسألة المزاحمة اغتفارها اذا زوحم فيه لا غيره مما يمكن
الجماعة فيه فنقول ان المزاحم عن السجود فيما نحن فيه امره مردد بين ان ياتي بالسجود في نفسه ويلحق
بالامام في القيام في الركعة الثانية وياتي بالاجزاء الباقية التي منها الركوع والقيام المتصل به
وغيرها مع الامام تبعا له اولا بل يصبر حتى صدرت الامور المذكورة منه الى ان يدخل في السجود فيلحقه
فيه لكن لا ينبغي التأمل في عدم جواز الثاني لاستلزامه الاخلال بالجماعة في جملة من اجزائها مع التمكن
منها فيها فتعين الاول اقتصارا فيما خالف الحكم الثابت بالاجماع والنص على القدر المتيقن فعلى
ما حققناه لكن الحكم بلزوم السجود على المزاحم بانفراده مستندا الى الامر بالسجود في صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج المذكورة حتى يقال ان الامر هنا في مورد توهم الحظر فلا يفيد الا الاباحة بل الى النصوص
الدالة على اعتبار الجماعة في الجمعة خرج ما دل الدليل على عدم اعتبارها فيه وهو خصوص ما زوحم
فيه دون غيره ان قيل كما ان الاتيان بانفراده يلزم فيه منفردا مستفاد من صحيحة عبد الرحمن
المذكورة كذلك جواز الصبر الى سجود الامام في الركعة الثانية المستلزم لفوات الجماعة في الركوع

مثله مستفاد من رواية حفص فكما يخصص ما دل على اعتبار الجماعة في الجمعة بما لا يتم فيما ذكر ينبغي
تخصيص بعض ما نحن فيه بالرواية المذكورة قلنا انها غير صالحة لذلك اما اولا فمن جهة الدلالة لما فيها من الجمل
والخفاء لان قوله عليه السلام فلما لم يسجد لها حتى دخل في الثانية لم يكن له ذلك فيه احتمالات **احدها** ان يكون
المراد بالدخول في الثانية الدخول في الركعة الثانية ويكون قوله لم يكن له ذلك جزاء الشرط ويكون المعنى
ان ذلك الرجل لما لم يسجد قبل دخول الامام في الركعة الثانية لم يجز له ان يسجد بنفسه بل وجب عليه
الصبر الى ان يدخل الامام في السجود **والثاني** مثله الا ان الجزاء محذوف على الاختلاف والمعنى لما لم يكن سجد
قبل الدخول في الركعة لم يكن حصول السجود لعدم قيام سجود الامام مقام سجود المأموم وهذا الاحتمال
مشترك بين ان المشار اليه باسم الاشارة السجود المدلول عليه بقوله عليه السلام لم يسجد **والثالث** ان يكون
المشار اليه له الركوع المذكور في قوله ولم يقدر على الركوع بناء على انه لما ظهر من قوله لم يقدر
على الركوع في الركعة الثانية من الزحام انه اعتقد جواز الركوع حين القدوم عليه اشار عليه السلام
الى عدم جوازه فالمعنى انه لما لم يسجد للركعة الاولى لم يجز له الركوع حتى لا يستلزم تحقق ركوعين
في ركعة واحدة والمذهب على هذا ان يكون معنى قوله عليه السلام حتى دخل في الثانية حتى دخل في ركوع
الركعة الثانية **والرابع** ان يكون المشار اليه هو القيام المدلول عليه بقوله وقام هذا مع ... والمعنى انه لما
لم يسجد للركعة الاولى حتى دخل الامام في الثانية لم يجز له القيام لعدم استلزام الزيادة متعمدا وهذه
الاحتمالات الاولة مشتركة في ان قوله عليه السلام لم يكن له ذلك جزاء الشرط وهنا احتمال اخر وهو ان يكون
قوله لما شرط حالا عن الفاعل والمعنى انه لما لم يسجد حتى دخل هو في الركعة الثانية للامام او الامام في ركوع
الركعة الثانية او في سجودها والحال انه علم السجدة لم يكن له جائزا وجزاء الشرط هو قوله عليه السلام فلما لم يسجد
الى اخره وفيه احتمال اخر ايضا ومع قيام بعض الاحتمالات التي بعضها ينافي المقصود لا يمكن التعويل
عليه في مقابلة النصوص المعتبرة المستفيضة الظاهرة الدلالة وان كان مخالفة الظاهر في الاحتمال
المنافي اشد لكنه لاعتضاده بموافقة عمل الاصحاب لا بأس به مضافا الى انه يمكن ان يقال ان احتمال الخلاف
لم يظهر له قائل عدا شيخ الطائفة في النهاية وابن البراج في المهذب وعبارتهما غير صريحة في ذلك
وظهور الدليل فيه معارض بظهور كلامه في خلافه مضافا الى ما عرفت من مصير شيخ الطائفة في المبسوط
الى الترتيب وهو متاخر عن النهاية واما ثانيا فللقدح في سنده على ما فصلنا الحال فيه بالامر به
وتلقيهم بالقبول لعل ضعف الجملة لا مطلقا مضافا الى ان كلام الراوي من الحشو والعنوان ...
اباعبدالله عليه السلام يقول في رجل الى اخره ومع ذلك قال فقال ابوعبدالله عليه السلام وما يزيد ضعفا
هو انه على احتمال التخيير بين الامرين واختيار الكثيرين له يسجد للامام لا يخلو اما يقوم مع القوم
كما اشتملت عليه رواية حفص او يجلس وعلى التقديرين يتحقق الزيادة في الصلوة متعمدا ومقتضى
الصحيح المروي في الكافي عن زرارة وبكير ابني اعين عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا استيقن انه
زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا فساد
الصلوة بمطلق الزيادة الا اذا دل الدليل الذي يمكن التعويل عليه على خلافه وهو منتف فيما نحن فيه

واوضح منه

واوضح منه الصحيح المروي فيه عن ابي بصير قال قال ابوعبدالله عليه السلام من زاد في صلوته فعليه الاعادة فهذا القسم
من النصوص الدالة على فساد الصلوة بمطلق الزيادة دليل اخر على فساد القول بالتخيير وان شئت قلت احتمال التخيير
لعدم معلومية القائل به من الاصحاب كما عرفت فالحاصل في المسئلة جواز الامرين لكن ربما فيتعين عليه السجود
بنفسه ثم اللحوق بالامام ومع عدم امكان الصبر الى سجود الامام فيتابعه في السجود لكن لا يخفى ما في هذا الفرض
من البعد الشديد الذي لا يخفى لوضوح انه مع قيام الناس لا مانع عن سجوده ان قلت ان ما ذكر في بطلان
التخيير من ان **احدهما** النصوص الدالة على اعتبار الجماعة في الجمعة **والثاني** النصوص الدالة على فساد الصلوة
بمطلق الزيادة وكلاهما منقوض اما الاول ففي صورة درك ركعة من الجمعة فكما يأتي هناك بركعة منفردا فليكن
ما نحن فيه ايضا كذلك واما الثاني فكما في صورة التقدم من السجود واللحوق قلنا ان درك الجمعة بدرك ركعة
منها وان كان مسلما لكنه غير مناف لما قررناه في المقام فانا ادرجنا بعض النصوص الدالة على درك الجمعة بدرك ركعة
منها ثم نعرض لتوضيح المرام فنقول منها الصحيح المروي في باب من فاتته الجمعة من الكافي وباب وجوب الجمعة من
الفقيه وباب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال اذا ادركت الامام
قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة الحديث وغير ذلك من النصوص التي ادرجناها في شرح
كلام المتن فاما لم يحضر الخطبة واول الصلوة وادرك مع الامام ركعة صحت جمعته فنقول ان المستفاد من الصحيح
المذكور ونحوه ان من ادرك ركعة من صلوة الجمعة فقد ادرك الجمعة فيأتي بركعة جماعة وركعة اخرى منفردا
وهو لا يستدعي جواز الانفراد بعد الايتمام في ما امكن درك الجماعة فيه كما نحن فيه والحاصل ان العمل بمقتضى عموم النصوص
الموجبة للجماعة في صلوة الجمعة لازم الا بما علم خلافه فيه والقدر المعلوم انما هو صورة المسبوق فما اذا لم يمكن
درك الجماعة فيه بعد الاخذ في الصلوة واما في غيره فلا يجب مراعات الجماعة فيه عملا بمقتضى الادلة المذكورة
لها لا تنافيه ما يصلح للمعارضة واما في صورة التقدم عن الايتمام بالزحام فيه بنفسه فالزيادة هناك مغتفرة
بالاجماع واغتفار الزيادة في موضع لدليل لا يوجب اغتفارها في غيره مع عدمه كما لا يخفى ومن جميع ما ذكر
تبين ان المختار هو القول بالترتيب فيجب عليه السجود بنفسه ثم اللحوق بالامام مع الامكان والا فيصبر الى سجود
الامام وقد علم مما ذكر في المطلب في الكلام في انه مع الصبر الى ان يسجد مع الامام لا يخلو اما ان ينوي
بهما انهما للركعة الاولى او الثانية او لا هذا ولا ذاك بل يأتي بهما مطلقا فهنا ثلث صور **الاولى** ان ينوي
بهما انهما للاولى ولا شبهة في صحة الصلوة حتى لثبوتها بالنص والاجماع **واما الصورة الثانية** فلا شبهة
في فساد الصلوة ايضا فيما اذا اخترها بالفعل وانما الكلام في انها تفسد ولو مع اعادتهما بنية انهما للاولى
او يختص بغير تلك الصورة فتصح مع الاعادة فيه خلاف والاكثر على الاول وهو مختار النهاية والمهذب
لابن البراج والسرائر والكافي والمعتبر والنافع والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والمختلف
والقواعد والارشاد والايضاح والدروس والتنقيح وجامع المقاصد والمسالك والمدارك والفخرية
وشيخ الطائفة في المبسوط والخلاف على الثاني واختاره في الجامع وهو الذي مال اليه في الذكرى
المحكي عن مصباح السيد المرتضى والاول هو المختار والمستند فيه مضافا الى ما عرفت عن الاشتغال المقتضي
للبرائة اليقينية المنتفية مع الاعادة النص الدال على فساد الصلوة بمطلق الزيادة في المكتوبة فتذكر

على نفرد به الا عادة كما هو المفروض هنا فقد زاد في الصلوة فيجب عليه الاعادة اما الصغرى فلانه المفروض
واما الكبرى فللنصوص المذكورة وستقف في المباحث الاتية ما يعينك في هذه المسئلة باعانة
الله سبحانه والمستند في الثاني رواية حفص المذكورة لما في ذيلها وان كان لم ينو ان يكون تلك السجدة
للركعة الاولى لم تجز عنه الاولى ولا الثانية وعليه ان يسجد سجدتين وينوي انهما للركعة الاولى وعليه بعد
ذلك ركعة ثانية يسجد فيها وهي لما عرفت مما في سندها من الضعف غير صالحة للمعارضة وما يترتب
وهنا اعراض ثقة الاسلام عن ذلك الذيل لا عرفت بقي الكلام في الصورة الثالثة فنقول اولا
ان تصويرها بناء على ان النية امر مخطر بالبال ظاهر واما بناء على ما هو التحقيق عند ارباب التحقيق
من كونها الداعي الى الفعل فلا يخلو من اشكال لوضوح انه مع علم المكلف بان صلوة الجمعة ركعتان
وعلمه بان الركعة الاولى مشتملة على الركوع والسجود والمفروض تحقق المزاحمة عن السجدتين للاولى يكون
المنوي في نظره حين حال الشروع ما حصل به الاخلال وان لم يتعرض به تفصيلا كما في كل مسبوق فعلى
هذا وان تحققت صورة لم يكن المنوي كونها من الركعة الثانية لكن لم يتحقق صورة لم يكن المنوي فيها
من الركعة الاولى ولعل هذا هو الوجه لاهمال تلك الصورة في الكتب الثلثة للمتقدمين (?) وغيرها وكيف كان
اختلف الاصحاب في فساد الصلوة بها اذا لم ينو بهما انهما للثانية او الاولى ففي السرائر والمبسوط والذكرى (?)
انها صحيحة وفي المنتهى والقواعد والتذكرة والمختلف ونهاية الاحكام والتحرير انها تفسد وعبارة النهاية
الاولى قد تقدمت وفي المختلف لنا على وجوب نية انهما للاولى خلافا لابن ادريس انه مأمور بذكره
افعاله تابعة لافعال الامام لكن الامام سجد السجدتين بنية انهما للثانية فيكون المأموم بحكمه فلو لم ينو انهما
للاولى انصرفت الى الثانية تحقيقا للمتابعة ويقرب منه ما في نهاية الاحكام وفي التحرير والوجه انه
يشترط نية انهما للاولى خلافا لابن ادريس وتحقيق الحال يستدعي ان يقال ان كل مكلف في مقام
الامتثال لابد ان يكون على حال لو انكشف على العقلاء يحكمون بانه مطيع ممتثل الامتثال يتحقق (?) بنسبة
تلك الحالة والمكلف به فيما نحن فيه صلوة الجمعة التي عبارة عن الركعتين المعهودتين المشتملتين كل واحدة
منهما مشتملة على اجزاء والامتثال عن الامر المتوجه بالركعة لا يمكن الا باتيان تلك الاجزاء
على انها اجزاؤها وهذا فيما نحن فيه انما يتحقق اذا اتى بالسجدتين بحيث لو سئل عنهما اجاب بانهما
للركعة الاولى فان كان مراد المعتبرين هذا المعنى فمرحبا بالوفاق فان الحق معهم لكن الظاهر ان هذا
القدر مما لا يمكن الاختلاف فيه وان كان ازيد منه فالحق مع المنكرين لانتفاء الدليل عليه
الغير اللازم من رواية حفص لما قد عرفت كما لا يخفى اذا علمت ذلك فلنعد الى تحقيق
المقام فنقول ان المدرك للركوع مع الامام والمزاحم عن السجود في صلوة الجمعة اما زاحم عنه في الركعة
الاولى او الثانية وفي الثاني لا يخلو اما يمكن من ادراك الركعة الاولى مع الامام ام لا فههنا
اقسام **الاول** ان يمكن لحوق بالامام في الركعة الاولى ويركع معه ويزاحم عن السجود وقد عرفت
اللازم في حقه حينئذ بان يأتي بالسجدتين بنفسه مع الامكان فاذا اتى بهما منفردا لا يخلو اما ان يتمكن من اللحوق
بالامام في ركوع الركعة الثانية ام لا فعلى الاول يجب عليه ذلك ويدل عليه مضافا الى الادلة الدالة

على اعتبار الجماعة في الجمعة خصوص صحيحة عبد الرحمن المروية في الفقيه وباب احكام فوائت الصلوة من
التهذيب بل يجب عليه اللحوق به قبل الركوع ايضا ان امكن لما ذكرناه مما في الصحيحة المذكورة ثم يكبر ويسجد
ثم يقوم في الصف وعلى الثاني لا يخلو اما ان يجب عليه الصبر الى ان يسلم الامام اولا بل يسوغ له الانفراد
وبينهما في الصورتين جهة او ظهر لعبد العدول اليها او بالقطع ويستانف فتتحصل فيه احتمالات **الاول**
مختار العلامة في التحرير وموضع من النهاية قال في الاول ولو زوحم عن سجود الاولى فاشتغل بقضائه فلما
فرغ وجد الامام رافعا من ركوع الثانية فقد لحق الجمعة والاقرب انه يصبر حتى يفرغ الامام ثم يأتي
بالثانية وفي الثاني لو وجده قد قام من ركوع الثانية لم يتابعه بل يجلس الى ان يسلم الامام ثم يقوم فيأتي بالثانية
وليس له ان يتابع الامام في سجدتيه لئلا يزيد ركنا ولو وجده وقد سلم فالاقوى ادراك الجمعة لانه ادرك
الركوع الاول فيتم ما عليه **والثاني** مختاره في القواعد والتذكرة وموضع اخر من النهاية قال في الاول
ولو سجد ولحق الامام راكعا في الثانية تابعه ولو لحقه رافعا فالاقرب جلوسه حتى يسجد الامام ويسلم ثم ينهض
الى الثانية وله ان يعدل الى الانفراد وعلى التقديرين يلحق الجمعة وفي الثاني لو قضى سجدتي الاولى ثم
نهض فوجد الامام رافعا من الركوع فالاقرب جلوسه حتى يسجد الامام ويسلم ولا يتابعه فيهما ثم ينهض الى
الثانية او يعدل الى الانفراد فيتم على حاله قاضيا للثانية وفي الثالث اذا ركع الامام في الثانية
فاشتغل بالسجدتين ثم نهض فوجد الامام راكعا تابعه وسقطت عنه القراءة كالمسبوق ويسلم معهم وتمت جمعته
وان وجده وقد رفع رأسه من الركوع لم يتابعه في السجود على ما تقدم بل اما ان ينوي الانفراد ويتم الجمعة لادراك
الركعة على اشكال من حيث انه فاته السجدتان واما ان يستمر على حاله الى ان يسلم الامام ثم يتم ما عليه
ويحتمل ان يجلس متابعا للامام ولا يسجد فاذا سلم الامام قام فاتم ما بقي عليه واما الثالث فلم اظفر بالقائل
به فهو محض احتمال ويمكن الاستدلال للاول بما دل على تعين الصبر على المسبوق الى ان يسلم الامام
في صلوة الجماعة كالصحيح المروي في الفقيه والتهذيب عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا ادرك الرجل
بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة خلفه جعل ما ادرك اول صلوته ان ادرك من الظهر
او العصر او العشاء الاخرة ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب
فاذا سلم الامام قام فصلى الاخيرتين الى ان قال عليه السلام وان ادرك ركعة قرأ فيها خلف الامام فاذا سلم
الامام قام فقرأ ام الكتاب الحديث وتقتضيه مفهوم الشرط في موضعين منه عدم جواز القيام قبل تسليم
الامام فاذا ثبت ذلك في الجماعة ففي الجمعة بطريق اولى وايضا ان اعتبار الجماعة في الجمعة مما اقتضاه
النصوص المعتبرة السالفة فالانفراد فيها مخالف لها واللازم فيما خالفها الاقتصار على القدر المتيقن
وهو بعد تسليم الامام لا قبله والجواب عن الاول ان الاستدلال بالفحوى انما يمكن بعد القول بالمنطوق
وهو هنا غير محقق للنصوص الصحيحة الدالة على جواز تسليم المأموم قبل الامام المستلزم لانفراده مطلقا
ولو من غير عذر **منها** الصحيح المروي في اواخر باب احكام الجماعة من التهذيب عن ابي المعزا عن ابي
عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي خلف امام فيسلم قبل الامام قال ليس بذلك بأس فاذا جاز ذلك
في غير المسبوق جاز في المسبوق ايضا لانتفاء الفارق بل يمكن ان يدعى ان الامر فيه اسهل وفيه تأمل

في الصحيحة الدالة على جواز الانفراد
للمأموم ولو لغير عذر

لا يخفى على المتأمل والاولى ان يتمسك في اثبات المرام بالكلمات الظاهرة في دعوى الاجماع على جواز الانفراد
ولو من غير عذر في صلوة الجماعة فلم يثبت الحكم في المنطوق حتى يتمسك به في اثبات الحكم في المفهوم قال
في التذكرة يجوز للمأموم ان ينتقل من نية الايتمام الى الانفراد لعذر كان او لغيره عند علمائنا وفي المنتهى
لو احرم مؤتما ثم نوى المفارقة فان كان لعذر جاز ذلك بالاجماع الى ان قال وان كان لغير عذر جاز عندنا وفي
نهاية الاحكام يجوز للمأموم نقل النية من الايتمام الى الانفراد اجماعا منا والطائفة بين حالة العذر وغيرها
ولذا كما اداه لا خلاف على ما ذكره في مقام الاستدلال حيث قال ولان الجماعة ليست واجبة ابتداء فكذا استدامة
لان المتطوعات لا تجب بالشروع وفي المدارك واما انه يجوز للمأموم الانفراد عن الامام ومفارقته في
اثناء الصلوة فهذا هو المعروف من مذهب الاصحاب واطلاقه شامل لحالة العذر وغيرها والظاهر من شيخ
الطائفة في الخلاف انتفاء الخلاف فيه حيث لعله في مقام ذكر الخلاف على المخالف حيث قال اذا نقل
نية الجماعة الى الانفراد قبل ان يتم المأموم جاز ذلك وينتقل الصلوة من حال الجماعة الى حال الانفراد
وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة تبطل الصلوة انتهى كلامه رفع مقامه والمخالف في المسئلة غير معلوم
على شيخ الطائفة في المبسوط فانه ابطل الصلوة فيما اذا فارق المأموم الامام من غير عذر حيث
قال فمن فارق الامام لغير عذر بطلت صلوته وان فارقه لعذر وتمم صلوته صحت صلوته وقال ايضا
ويجوز ان يسلم المأموم قبل الامام وينصرف في حوائجه عند الضرورة كالسيد المرتضى في الناصريات
قال ان نقله سبقها الى التسليم بطلت صلوته وهذا القول ضعيف لعدم ظهور مستنده مضافا الى
ما عرفت من النصوص الصحيحة الدالة على جواز تسليم المأموم قبل الامام والانصاف ان يقال ان
غاية ما يستفاد من تلك النصوص جواز مفارقة المأموم عن الامام في حال التشهد لكل من المأموم
والامام فلا يمكن التمسك بها في الجواز في المأموم المسبوق الذي دلت صحيحة زرارة على عدم جواز
المفارقة في حقه فالحق انه كما انها غير دالة على ذلك اذ مقتضى المنطوق فيها وجوب القيام لاتمام
الصلوة بعد تسليم الامام واللازم من مفهومه عدم وجوبه قبله وهو مسلم لكن لا يلزم من عدم الوجوب
عدم الجواز فالحق جواز الانفراد للمأموم في جميع الاحوال ولو مع انتفاء الضرورة فعلى هذا لم يثبت
الحكم في المذكور حتى يتعدى منه الى المسكوت عنه واما الجواب عن اعتبار الجماعة في الجمعة فهو ان
التمسك بهذه المقالة هنا في غير محلها لما عرفت من ان معنى اعتبار الجماعة فيها هو ان يأتي المأموم
باجزائها تبعا للامام وهذا المعنى مفقود فيما نحن فيه كما لا يخفى على المتأمل فالحق جواز الاتيان
من قيام ولا يثبت بالركعة الثانية بعد تسليم الامام وقبله واما احتمال القطع والاستيناف
ظهرا فلا دليل على اعتبار الجماعة فيها والمفروض انتفائها وانتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط فان
قلت ان ذلك مدفوع بما دل على ان من ادرك ركعة من الجمعة فقد ادرك الجمعة قلنا ان ذلك
يحتمل معنيين **احدهما** ان من ادرك ركعة من الجمعة في الوقت فقد ادرك الجمعة **والثاني** من ادرك
ركعة منها مع الامام فقد ادرك الجمعة والاول لا دخل له فيما نحن بصدده والثاني غير متحقق لان
الركعة مع الامام انما يتحقق بما اذا ادرك السجدتين معه والمفروض انتفائه ولك ان تقول لا نسلم

حمل المعنى

فيما ادرك الامام في الركعة الثانية
من صلاة الجمعة ولم يدرك السجدتين

حمل المعنى في ذلك لوضوح ان المدرك للركعة هو الذي دل دليل الشرع على انه مدرك لها وصحيحة عبد الرحمن
السالفة دلت على ذلك فيما نحن فيه فتأمل مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور القائل به واما احتمال العدول الى الظهر
ايضا غير صحيح لكونه خلاف الاصل يفتقر الى دليل يدل عليه وهو غير معلوم **والقسم الثاني** ان يكون ممنوعا
من السجود في الركعة الثانية مع دركه الركعة الاولى مع الامام والحكم فيه ظاهر لا يفتقر الى البيان فيأتي بالسجدتين
بنفسه ويتم الصلوة جمعة **والثالث** ان يكون ممنوعا من السجود في الثانية مع كونه لحوقه بالامام فيها فهل
يأتي بالسجدتين بعد رفع المزاحم ويتم جمعة اولا الظاهر من العلامة في التذكرة التفصيل بين التمكن
من السجدتين حال تشهد الامام وعدمه فعلى الاول قضى بادراك الجمعة دون الثاني قال لو ادرك الامام راكعا
في الثانية فاحرم وركع معه ثم زوحم عن السجدتين ثم قضاه حال تشهد الامام فالاقرب ادراك الجمعة و
للشافعية وجهان فيتابع الامام في التشهد ويسلم ولو لم يزل الزحام حتى سلم الامام فاتت الجمعة انتهى و
لا يخفى ان قوله ويسلم لوضوح عدم جواز التسليم معه ويمكن حمله على ان المراد منه اتمام الصلوة ومقتضى ما
ذكره في نهاية الاحكام ادراك الجمعة في الحالتين لكن مع اشكال في الثانية قال لو لم يتمكن من السجود حتى سجد
الامام في الثانية سجد في السجود اجماعا ويحصل له ركعة ملفقة ولو لم يتمكن منه حتى تشهد الامام سجد فان
ادرك الامام قبل السلام ادرك الجمعة وقام فاتم ما بقي عليه وان لم يدركه حتى سلم فكذلك على اشكال
من العينية وان كان قد لحق بالامام في الركعة الاولى وادرك الركوع معه دون السجدة مضافا الى انه
قال فيما بعده لو كان الزحام في سجود الثانية وقد صلى الاولى مع الامام سجد حتى تمكن قبل سلام الامام
او بعده وصحت جمعته ولو كان مسبوقا لحقه في الثانية فان تمكن قبل سلام الامام سجد وقد ادرك ركعة
وان لم يتمكن حتى سلم الامام فاشكال ومقتضى ما ذكره في القواعد الحكم بفوات الجمعة في الصورتين قال فيه
المزاحم عن السجود في الركعة الاولى ما هذا لفظه لو لم يتمكن من السجود في ثانية الامام ايضا حتى قعد الامام
للتشهد فالاقوى فوات الجمعة فالمتحصل مما ذكرنا ان في المسئلة في الصورة المفروضة اقوال ثلاثة ادراك الجمعة مطلقا
والاتيان بالسجدتين بعد تسليم الامام مع اشكال فيه وهو مختار في نهاية الاحكام وبالعدم كذلك و
لو تمكن من الاتيان بها فيها قبله وهو مختار في القواعد وحاشية الدروس في كتاب العزائم قال ولو لعذر
السجود في الثانية فاتت الجمعة ولا احتياط حتى يظهر الحكم وبالتفصيل بين الاتيان بها فيها قبله فالاول
والا فالثاني وهو مختار في التذكرة ويمكن الاستدلال للاول مضافا الى الاستصحاب بالوجوب الا ضاق
المكلف والعمل بالاصالة الى العمل بالصحيح المروي في باب من فاتته الجمعة من الكافي وباب وجوب
الجمعة من الفقيه وباب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
اذا ادركت الامام قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة وان انت ادركته بعد ما ركع فهي الظهر اربع
ودلالته عليه من وجهين منطوقا في الصدر ومفهوما في الذيل والصحيح المروي في الباب من الزيادات
عن عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادركت الامام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة
فاضف اليها ركعة اخرى واجهر فيها وان ادركته وهو يتشهد فصل اربعا بناء على ان المفهوم من ذلك
انتفاء الظهر فيما اذا ادرك الامام قبل التشهد خرج ما دل الدليل على خروجه فيبقى غيره مندرجا تحت

المعروف منه ما نحن فيه والصحيح المروي في الباب من الزيادات عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام
انه قال الجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس فيها الا خمسة الحديث لوضوح ان مقتضى عمومه وجوب الجمعة
على من ادرك الركوع مع الامام ولو زوحم عن السجدتين كما لا يخفى وللثاني بالصحيحة السالفة اذا ادرك الرجل
الرجل ركعة فقد ادرك الجمعة فان فاتته فليصل اربعا بناء على ان المراد ادراك الركعة مع الامام وهو لا
يتحقق اذا ادرك السجدتين معا ايضا والمفروض خلافه وللثالث الصحيحة المذكورة بناء على ان الجمعة
لا تتحقق بدونه تتحقق بما اذا اتم الركعة قبل تسليم الامام ايضا ويمكن المصير الى ترجيح القول الثاني
للصحيحة المذكورة والتعارض بينها وبين صحيحة منصور بن حازم المذكورة من تعارض العام والخاص
مطلقا اذا كل احد فيها المأموم المسبوق وغيره والاقوال اعم من ان يكون معه كل الركعة مع الامام او لا و
المفهوم من قوله عليه السلام اذا ادركت الرجل ركعة فقد ادرك الجمعة مخصصه بما اذا ادرك ركعة مع الامام و
هذا هو الجواب عن صحيحة الحلبي وعبد الرحمن المذكورتين لو سلم دلالتهما واطلاقهما ان قيل انه لم يذكر
في الحديث لفظة مع الامام وغاية ما هناك انه لا بد ان يكون هناك مقدر فكما يحتمل ان يكون المقدر
ذلك يحتمل ان يكون في الوقت وعليه لا يتم التمسك به في المقام فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
قلنا تمسكهم في الحكم بدرك الجمعة بما اذا ادرك ركعة مع الامام بالصحيحة المذكورة مرجح مضافا الى الصحيحة
المذكورة التي في المقام شيء وهو ان مقتضى رواية حفص [illegible] الحكم بدرك الجمعة فيما نحن فيه لا ينافي
ذلك على انه الممنوع من السجود في الركعة الاولى لو سجد في الركعة الثانية مع الامام ونوى انهما للا
يسقطها ويأتي بالسجدتين بنفسه ويتم له ركعة ثم يأتي بركعة اخرى فيتم له الجمعة والجواب عنه انها وان كانت
مقتضية لذلك لكنك قد عرفت الحال فيها مضافا الى ان دلالتها على ذلك انما هو بالعبارة وجدتها
ذيلها وقد عرفت وهذا اعراض لفخر الاسلام [illegible] انت ان من صور المسئلة ان
المزاحم عن السجود في الركعة الاولى يسجد بنفسه وقد حكمتم بانه يدرك الجمعة ولو زوحم عن كل من الركوع
والسجود في الركعة الثانية مع الامام وهو مشارك مع ما نحن فيه في درك الركوع في الركعة الاولى فقط
مع الامام فينبغي ان يحكم بدركها فيما نحن فيه ايضا والا فما الفرق قلنا يكفي في الحكم بالفرق بينهما
كون السجود بنفسه هناك مدلولا عليه بالنص السالف بخلاف ما نحن فيه وستقف على ما يعينك في
المقام والقسم الثالث اي اذا كان [illegible] الاخلال بكل من الركوع والسجود مع الامام لعذر وهو ينقسم
الى اقسام لان ذلك اما في الركعة الاولى او الثانية وعلى الاول اما ان يتمكن من كل منهما في الركعة الثانية
او من واحد منها او لا يتمكن من شيء منهما هنا وعلى جميع التقادير اما ان يكون اتى بالمزحوم فيه بنفسه
او لا وعلى التقدير الثاني اما ان يكون معه كل الركعة الاولى مع الامام او لا فهنا اقسام الاول ان يكون
مزاحما عن الركوع والسجود في الركعة الاولى واتى بهما بنفسه وادرك الركوع والسجود في الركعة الثانية
مع الامام وهذا مما لا شبهة فيه ولا ريب لعدم الاخلال لكونه مدلولا عليه بصحيحة عبد الرحمن السالفة
وغيرها مضافا الى ان الظاهر ان ذلك مما لا خلاف فيه وانما الكلام في انه هل تتعين عليه الركوع و
السجود بنفسه اولا بل يجوز له الصبر الى ان يلحق بالامام في ركوع الركعة الثانية وسجودها او يفصل

بين ما لو تمكن

بين ما لو تمكن من اللحوق بالامام في حال [illegible] ايضا بعد الاتيان بهما بنفسه وعدمه على الاول الحكم بالاول
دون الثاني وجه الاول الامر بالركوع والسجود بنفسه المفيد للتعيين وللثاني هو ان في كل الحالين قد ادرك
ركوعا وسجودا مع الامام في ركعة ومنفردا في اخرى وانما الفرق بينهما في كون الركوع والسجود الماتي بهما
مع الامام من الركعة الاولى او الثانية وذلك ليس مما يصلح سببا للتعيين بل اوجب الحكم بالتخيير و
الثالث استبدال الجماعة في الجمعة وقد عرفت ان مقتضاه اعتبارها في جميع اجزائها وهذا هو الحق
لكن مقتضى الحكم بتعيين الاول اذ مقتضى قوله عليه السلام في الصحيحة السالفة منها صلوة واحدة وصفها الاصحاب
في جماعة ابطال الصلوة باسرها جماعة حتى التشهد والتسليم الا اذا دل الدليل على خلافه والمفروض
انه تمكن من اتيان الركوع والسجود بنفسه فيجب عليه لادراك الجماعة في اتباع والثاني مثل الاول الا انه
لم يتمكن من الركوع والسجود في الثانية مع الامام ايضا فهل يأتي بهما بنفسه فيتم له الجمعة اولا بناء على انه
لم يدرك ركعة مع الامام والظاهر الاول لعموم الاخبار الناطقة بوجوب الجمعة كقوله عليه السلام في الصحيحة السالفة
صلوة الجمعة واجبة على كل احد ولا يعارضها المفهوم في قوله عليه السلام من ادرك ركعة فقد ادرك الجمعة
بناء على تقدير مع الامام لما عرفت من ان الظاهر انه في المأموم المسبوق وما نحن فيه لم يكن من ذلك
والثالث مثله الا انه تمكن من واحد من الركوع والسجود مع الامام دون الاخر والحكم فيه يظهر مما ذكر والرابع
ان يكون ممنوعا من الركوع والسجود في الاولى ومن يتمكن من الاتيان بهما الى ان يدخل الامام
في الركوع ومتى يأتي بهما مع الامام فقد حصل ركعة والظاهر انه ادرك الجمعة فيأتي بركعة اخرى ويسلم
والتمسك في ذلك بقوله عليه السلام من ادرك ركعة فقد ادرك الجمعة وان لم يخل من اشكال لما نبهنا عليه
من ان الظاهر انه في المسبوق الذي لم يكن مثل ما نحن فيه لكن الظاهر انتفاء الفرق بينه وبين من لم يلحق
بالامام الا في ركوع الثانية لو لم نمنع ان المدرك فيما نحن فيه بطريق اولى والخامس
مثله الا انه لم يتمكن من الركوع مع الامام في الثانية ايضا والسادس مثله الا انه ادرك الركوع في الركعة
الثانية ولم يتمكن من ادراك السجود فيها والحكم فيهما يظهر مما سلف هذا كله فيما اذا كان ممنوعا من الركوع
والسجود في الاولى واما اذا كان ممنوعا عنهما في الثانية فان كان ممن ادرك الركعة الاولى فالامر ظاهر لانه
قد ادرك ركعة فيأتي بالمزحوم فيه بنفسه فيتم جمعته وهذا المقدار مما لا ينبغي التامل فيه وانما الكلام في
امر قراءته هناك فهل يأتي بها بناء على انه منفرد في الركعة الثانية فلا بد من القراءة او يكتفي بقراءة
الامام وهذا هو الظاهر لانه كان مع الامام فقراءته نائبة عن قراءته وانما منع عن الركوع والسجود
معه فلا بد من الاتيان بهما والحاصل منع كليهما الكبرى واما اذا لم يكن كذلك اي لم يكن ممن ادرك
الاولى مع الامام فالظاهر انه غير مدرك للجمعة فيقطع ويأتي بالظهر لعدم ثبوت العدول هنا
وفاقا للفردوس خلافا للمعتبر ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الاول الى هنا انما هو في غير المتعمد واما
المتعمد اي يخل بالركوع فقط او بالسجود او بكليهما مع الامام متعمدا ففيه انه هل يسوغ له ذلك ام لا
الجمعة فلما عرفت من اعتبار الجماعة فيها فالاخلال بها في اي جزء منها اخلال بالشرط المستلزم
للاخلال بالمشروط فلا يجوز الا مثله واما في غيرها ففي صحته الانفراد وعدمه [illegible] ان

الانفراد فطارق الامام مهما شاء فيجي بطول في التشهد الى ان ركع الامام وسجد ثم يأتي بما سبق به
اما مع عدمها فالظاهر لزوم المتابعة وعدم جواز المفارقة الى هذا الحد وبه يتحقق الحال في صلوة
الجماعة باعانة الله المتعال والحمد لله الموفق الفياض في كل حال **قوله واما اداب الجمعة فالغسل**
اعلم ان المراد في العبارة حذفا والتقدير واما اداب يوم الجمعة فقد ذكر المص قدس الله روحه
ادابا ومستحبات في يوم الجمعة منها الغسل اعلم انه يستفاد من كلمات جماعة من الاصحاب تقسيم
الاغسال المسنونة الى ثلثة اقسام وقتية وفعلية ومكانية وجعلوا من الاول غسل يوم الجمعة
والعيدين ونحوها ومن الثاني الغسل للاحرام وزيارة النبي والائمة عليهم السلام وغسل التوبة والسعي
الى رؤية المصلوب وقتل الوزغ ونحوها ومن الثالث غسل دخول الحرم والمسجد الحرام والكعبة والمدينة
ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وحكموا بان ما للزمان يوقع فيه وما للفعل والمكان يقدم عليهما قال
المص في طهارة الكتاب ما يستحب للفعل او المكان يقدم عليهما وفيه ان من الاغسال الفعلية الغسل للتوبة
والسعي الى رؤية المصلوب وقتل الوزغ والغسل في هذه المواضع متاخر عنها وايضا انما ذكروه في
الاغسال المكانية انما هو للدخول في تلك الامكنة فهو كالغسل للزيارة مثلا فجعله قسيما للفعلية
مع كونه من اقسامها غير جيد وربما اجيب عن الاول بان الغسل للتوبة انما هو للصلوة التي بعدها
فيكون الغسل قبل الفعل وفيه ان الغسل حينئذ لا يكون للتوبة بل للصلوة بعدها وكلماتهم شاهدة بخلافه
مع انه لا يجدي في الغسل للسعي الى رؤية المصلوب وقتل الوزغ والحق ان نقول ان هذه امور
اصطلاحية فلا مشاحة فيها فالاغسال المكانية عبارة عما يكون للدخول فيها والفعلية عبارة عما للفعل
سواء كان ذلك الفعل غاية للغسل كالزيارة مثلا او لا بل يكون سببا له كقتل الوزغ والتوبة والقاء
النفس يبقى الكلام في الحكم بكون ما للفعل مقدما عليه فانه غير مستقيم على اطلاقه كما هو كذلك ولذا
عدل بعضهم عن هذا التقسيم فقال انها زمانية وغائية وسببية والزمانية ما شرع في زمان
مخصوص والغائية ما يفعل لغاية معينة كالغسل للزيارة والاحرام والسببية ما يكون بعد ما جعله الشارع
سببا له كالغسل للتوبة وقتل الوزغ ورؤية المصلوب مثلا ولما لم يكن المقام مقام التحقيق
في هذا المرام فلنكتف بهذا القدر من الكلام ولنعد الى تحقيق الحال في غسل الجمعة فنقول اختلف
كلمات الاصحاب في حكمه ظاهرا اذ الظاهر من جماعة من قدمائهم الوجوب منهم ثقة الاسلام
قال باب وجوب الغسل يوم الجمعة ثم اورد النصوص الدالة عليه ومنهم شيخنا الصدوق قال في
طهارة الفقيه غسل يوم الجمعة واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر الا انه رخص للنساء
في السفر لقلة الماء وقال ايضا غسل يوم الجمعة سنة واجبة وفي باب وجوب الجمعة غسل يوم الجمعة
من وقت طلوع الفجر الى ان تزول الشمس وهو سنة واجبة وينبغي فيها بالوضوء وفي المقنع في باب
صلوة يوم الجمعة واعلم ان غسل يوم الجمعة سنة واجبة فلا تدعه وفي العلل باب علة وجوب
غسل يوم الجمعة وحكى في المنتهى وغيره هذا القول عن والد الصدوق ايضا ومال اليه المولى
المحقق الاردبيلي وشيخنا البهائي قال في حبل المتين استحباب غسل يوم الجمعة غير بعيد وان كان

دليل وجوبه

دليل وجوبه لا يخلو من قوة وفي الحبل المتين بعد الكلام في الطرفين ما هذا لفظه ويظهر ان قول
الصدوق طاب ثراه غير بعيد من الصواب والمشهور بين الاصحاب الاستحباب والشهرة مع كونها متحققة
مستفيضة النقل قال في النافع اما المندوب من الاغسال فالمشهور غسل الجمعة ويقرب منه ما ذكر
في طهارة الكتاب وفي المختلف المشهور بين علمائنا ان غسل الجمعة مستحب وليس بواجب وفي المهذب
البارع المشهور بين اصحابنا الاستحباب وفي مجمع الفائدة ودليل الاستحباب الشهرة والاصل وفي كشف
اللثام بعد الحكم باستحبابه وفاقا للمشهور وفي شرح الدروس وانما الخلاف في وجوبه واستحبابه
والمشهور بين الاصحاب الثاني وفي الذخيرة اختلف الاصحاب في وجوبه واستحبابه فالمشهور
بين الاصحاب استحبابه وفي البحار المشهور بين الاصحاب استحباب غسل الجمعة وذهب الصدوق
الى الوجوب بل الظاهر من جماعة من قدمائهم انه محل وفاق عندنا قال في يب بعد ذكر جملة من النصوص
المشتملة على لفظ الوجوب ما هذا لفظه فان قال قائل كيف تستدلون بهذه الاخبار وهي تتضمن
ان غسل الجمعة واجب وعندكم انه سنة ليس بفريضة قلنا ما تتضمن هذه الاخبار من لفظ الوجوب
فالمراد به ان الاولى على الانسان ان يفعله وقد يسمى الشيء واجبا اذا كان الاولى فعله وقال القاضي
ابن البراج في شرحه على الجمل ما هذا لفظه واما ما ذكره من الغسل للجمعة فهو عندنا من السنن المؤكدة
وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي وذهب ابو هريرة الى وجوبه وحكى
ذلك عن مالك والظاهر من اصحابه خلاف هذه الحكاية فان قيل فقد ورد الخبر من طرقكم بوجوبه
قلنا المراد بذلك شدة التاكيد ودلالته على انتفاء القول بالوجوب بيننا من وجهين احدهما اجماع
قوله عندنا والثاني من جهة نسبته القول بالوجوب الى العامة الدالة على اعتقاده ان القائل بذلك في
الاصحاب غير موجود واوضح منهما ما في الوسيلة قال فصل في بيان الطهارة الكبرى وهي ضربان اما
يجب ايقاعها على المكلف في نفسه او في غيره وذلك شيئان احدهما غسل المولود بعد الولادة والثاني
غسل الميت من الناس والاول ضربان احدهما يلزم بالغسل لافاضة الحدث عليه والثاني اربعة اضرب
فرض وواجب ومختلف فيه والمندوب والجميع خمسة وثلثون غسلا فالفرض واحد وهو غسل الجنابة
والواجب ثلثة غسل الحيض والاستحاضة والنفاس والمختلف فيه ثلثة غسل مس الاموات
وغسل قاضي صلوة الكسوف اذا تركها متعمدا وقد احترق القرص كله وغسل من سعى الى المصلوب
عامدا بعد ثلثة ايام والمندوب ثمانية وعشرون غسل يوم الجمعة الى اخر ما ذكره وهو صريح في ان
غسل الجمعة مما لم يقل بوجوبه احد من الاصحاب كالاولين وفي كشف اللثام بعد ذكر النصوص الظاهرة
في الوجوب ما هذا لفظه ولكن لما كان الاصل البراءة والاخبار بعد التسليم يحتمل تاكد الاستحباب
وكان عليه الاكثر بل الخلاف غير معلوم لتعين القول به وفي كل من الخلاف والغنية في موضعين
دعوى الاجماع على الاستحباب قال في الخلاف غسل الجمعة والاعياد مستحب وبه قال جميع الفقهاء
وذهب اهل الظاهر داود وغيره الى انه واجب وروي ذلك عن كعب دليلنا على ذلك اجماع
الفرقة واما الوجوب فالاصل برائة الذمة وشغلها بواجب يحتاج الى دليل وقال في مباحث صلوة

الجمعة غسل يوم الجمعة سنة مؤكدة وليس بواجب وبه قال الشافعي ومالك وابو حنيفة واصحابه وقال الحسن
البصري وداود واجب ولنا اجماع الفرقة وايضا الاصل براءة الذمة وايجاب ذلك يحتاج الى دليل
ونسبة القول بالوجوب في كلام هذا المتصدي الى بعض العامة فقط يرشد الى اعتقاده انتفاء القائل
به بين الاصحاب وهو اما لاجل عدم اطلاعه عليه في كلام الصدوق مثلا من لفظ الوجوب او لظهور القرينة
على انه ليس المراد منه ما افاده ظاهره لاجل قرب عهد منه ولا لاختلاف لا نفهات فعين الثاني وفي
الغنية والاغسال المسنونة غسل يوم الجمعة وليلة الفطر الى ان قال كل ذلك بالاجماع المذكور في مباحث
صلوة الجمعة ويستحب الغسل في يوم الجمعة كما قدمناه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع الماضي ذكره و
المستند للقول بالوجوب لو كان الصحيح المروي في الكافي عن عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الرضا
عليه السلام قال سالته عن الغسل يوم الجمعة فقال واجب على كل ذكر او انثى عبد او حر والصحيح المروي فيه عن
ابن ابي نصر عن محمد بن عبد الله قال سالت الرضا عليه السلام عن غسل يوم الجمعة فقال واجب على كل ذكر او
انثى عبد او حر اعلم ان محمد بن عبد الله في السند مجهول الحال بل مهمل في كتب الرجال اذ لم يذكر
فيها هذا الاسم في اصحاب مولانا الرضا عليه السلام لكنه غير مضر لان ابن ابي نصر من اصحاب الاجماع ثم لا
يخفى ان شيخ الطائفة اورد هذين الحديثين بالسندين المذكورين عن الكافي في طهارة التهذيب ثم رواه
في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من صلوته باسناده عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عبد الله
وعبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سالته عن الغسل يوم الجمعة فقال واجب على كل ذكر
وانثى من عبد او حر ومحمد بن عبد الله وان كان مجهولا لكن يكفي في الحكم بالصحة وجود عبد الله بن
المغيرة معه وحكاية عدم رواية احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن المغيرة غير صحيحة لروايته عنه في كتب الاخبار
كثيرا كما نبهنا عليه في الرجال فعلى هذا يكون سند التهذيب اقوى من سند الكافي لوجود ابراهيم بن هاشم
في احدهما ومحمد بن عبد الله في الاخر والصحيح المروي في موضعين من الكافي عن منصور بن حازم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال الغسل يوم الجمعة على الرجال والنساء في الحضر وعلى الرجال في السفر وليس على النساء
في السفر وقال وفي رواية اخرى انه رخص للنساء في السفر لقلة الماء والموثق المروي في الكافي و
الفقيه والتهذيب عن سماعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل يوم الجمعة فقال واجب في السفر
والحضر الا انه رخص للنساء في السفر لقلة الماء كذا في الفقيه والتهذيب وفي الكافي وقلة الماء ومنه
يظهر ان المراد بقيد الرخصة لحال العلة فلا سقوط في حال الكثرة والصحيح المروي في موضعين من
الكافي عن حماد عن حريز عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام قال لا بد من غسل يوم الجمعة في السفر و
الحضر فمن نسي فليعد من الغد والصحيح المروي في باب التزين يوم الجمعة من صلوة الكافي عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام قال لا تدع الغسل يوم الجمعة فانه سنة وشم الطيب والبس صالح ثيابك وليكن
فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم وعليك السكينة والوقار وقال الغسل واجب يوم
الجمعة والصحيح المروي في التهذيب عن علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن النساء اعليهن
غسل الجمعة قال نعم والصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من زيادات التهذيب عن

محمد بن مسلم

مستند الوجوب

محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال اغتسل يوم الجمعة الا ان تكون مريضا او تخاف على نفسك والموثق
المروي في طهارته عن عمار الساباطي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صلى
قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته وما رواه فيه
عن سهل بن اليسع قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يدع غسل يوم الجمعة ناسيا او غير ذلك قال ان
كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو فعل فليستغفر الله ولا يعود و
ما رواه في الفقيه ويمكن عده موثقا عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يدع غسل يوم الجمعة ناسيا
او متعمدا فقال اذا كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد وما رواه في التهذيب
في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من اصل التهذيب عن الاصبغ قال كان علي عليه السلام اذا اراد ان يوبخ
الرجل يقول له والله لانت اعجز من تارك الغسل يوم الجمعة فانه لا يزال في طهر الى يوم الجمعة الاخرى
وما رواه في البحار عن كتاب العروس للشيخ جعفر بن احمد القمي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اغتسل
يوم الجمعة الا ان تكون مريضا او تخاف على نفسك وقال عليه السلام لا يترك غسل يوم الجمعة الا فاسق و
المستند للقول بالاستحباب مضافا الى الاصل والاجماع المنقول النصوص المستفيضة منها ما رواه
في التهذيب عن علي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل العيدين اواجب هو فقال سنة قلت فالجمعة
قال هو سنة ودلالته في الظهور كالنور في علم الديجور وضعف سنده بعد الانجبار بالاشتهار ولا
بل عدم ظهور الخلاف غير مضر ومنها الصحيح المروي فيه عن علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عليه السلام
عن الغسل في يوم الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة لا يقال ان المراد من السنة ما ثبت من النبي
صلى الله عليه وآله بعد ما علم بالفريضة ما ثبت بالقران لان السؤال يأبى عن هذا الحمل اذ الظاهر ان
مراده العلم بكيفية الطلب هل هو بعنوان اللزوم او لا وليس المراد من السنة في جوابه الا الاستحباب ومن
الجمع بين الجمعة والعيدين اذ انتفاء احتمال الوجوب بالاضافة اليهما لا يبقى الريب فيه ومنها الصحيح
المروي في التهذيب ايضا عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن غسل الجمعة فقال سنة في
السفر والحضر الا ان يخاف المسافر على نفسه القر وفي الصحاح يوم قر وليلة قرة اي باردة والقر بالضم
البرد ووجه الاستدلال هو انه ليس المراد من السنة على ما ثبت من النبي صلى الله عليه وآله لرجوعه الى
ويبعد في الغاية ان زرارة الذي هو من اعاظم اصحاب مولانا الباقر عليه السلام لم يعلم رجحان الغسل يوم
الجمعة الى زمان مولانا الصادق عليه السلام حتى يسال عنه فالسؤال على طلب العلم بكيفية الطلب فلا بد
اذا كان السؤال عن كيفية الطلب هل هو بطريق الحتم او لا ولا يخفى ومنها ما رواه في الكافي
عن الحسين بن خالد قال سالت ابا الحسن الاول عليه السلام كيف صار غسل يوم الجمعة واجبا فقال ان الله
تبارك وتعالى اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صيام الفريضة بصيام النافلة واتم وضوء النافلة
بغسل يوم الجمعة ما كان في ذلك من سهو او تقصير او نقصان وفيه دلالة على الاستحباب من وجوه
منها انه عليه السلام جعل غسل الجمعة قرين صلوة النافلة وصوم النافلة فيكون حكمه حكمهما ومنها
انه عليه السلام جعله من متممات وضوء النافلة وهو مندوب وبه [illegible] الفرع كما لا يخفى ومنها

مستند الندب

ان هذا التعميم ليس لعنوان الشرطية للقطع بعدم الوضوء من غير غسل فيكون بطريق الاستحباب وهو وارد
في المحاسن والعلل وصلوة التهذيب وزيادات طهارته وبها يدل النافلة الفريضة هكذا اتم وضوء الفريضة
بغسل يوم الجمعة وفي الفقيه مرسلا اتم الوضوء من غير اصلنا اصلا وهو مروي في المحاسن مع زيادة رواه
باسناده عن محمد بن مسلم عن الحسين بن خالد قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن الغسل يوم الجمعة كيف
هو واجب على الرجال والنساء قال لان الله عز وجل اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صيام شهر
رمضان الفريضة بصيام النافلة وتمم الحج بالعمرة وتمم الزكوة بالصدقة على كل حر وعبد ذكر وانثى واتم
وضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ومنها الصحيح المروي في التهذيب عن يونس عن بعض رجاله عن ابي
عبد الله عليه السلام قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة فقلت جعلت فداك ما الفرض منها
قال غسل الجنابة وغسل من غسل ميتا والغسل للاحرام وجه الدلالة انه عليه السلام حصر الاغسال الواجبة
في الثلثة المذكورة فيكون غيرها مستحبا الا اذا دل الدليل على وجوبه بل مقتضاه ان غسل الاحرام
اوكد من غسل الجمعة ومنها الحسن المروي في الباب الرابع والثلثين من العيون عن الفضل بن شاذان
قال سأل المأمون علي بن موسى الرضا عليه السلام ان يكتب له محض الاسلام على الايجاز والاختصار فكتب
عليه السلام ان محض الاسلام شهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وغسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين
وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبع
عشر وليلة تسع عشر وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان وهذه الاغسال
سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله وجه الاستدلال ان الظاهر من قوله عليه السلام وغسل
الحيض مثله ان المراد من الفريضة هو الواجب لعدم استفادة غسل الحيض من القرآن فيكون
المراد من السنة فيها مقابله المندوب وهو المطلوب مضافا الى ظهور لفظ السنة سيما في كلام مولانا
الرضا عليه السلام فيه وتؤيده الاقتران بالاغسال التي لا يتطرق اليها احتمال الوجوب ومنها ما
رواه السيد الاجل سيدنا ابن طاوس في جمال الاسبوع عن ابي الحسن [illegible] عن جعفر عن ابيه عن جده
عليهم السلام عن النبي صلوات الله عليه وآله قال لعلي في وصيته له يا علي على الناس في كل سبعة
ايام الغسل فاغتسل في كل جمعة ولو انك تشتري الماء بقوت يومك وتطويه فانه ليس شيء من التطوع
اعظم منه وهو صريح ومنها ما تمسك به في المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام وغيرها من قوله صلى
الله عليه وآله من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل قوله فبها الظاهر ان المراد منه
انه بالوضوء ادى بالسنة وجه الدلالة هو ان المستفاد منه انه بالوضوء يكون مؤديا
للسنة وان ترك الغسل لكن الاتيان بالاغتسال يكون افضل فالمستفاد منه تسويغ ترك الغسل فلا
يكون واجبا وهو المطلوب اذا علمت ذلك فنقول ان النصوص المذكورة مع اعتبار سند جملة منها
واعتضادها بالاشتهار التام بين الاصحاب بل الاجماعات المنقولة بل عدم ظهور الخلاف في
المسئلة على ما عرفت مما سلف وسنذكره ايضا دالة على عدم وجوب هذا الغسل وهي في الدلالة
على عدم الوجوب اقوى من النصوص السالفة في الدلالة على الوجوب فالعمل بها متعين فيحمل تلك

النصوص

النصوص على ان المراد منها تأكد الاستحباب مضافا الى انا نقول ان المخالف في المسئلة من ظاهر ما نقلنا الا
الصدوق في كلامه ما يدل على الوجوب الا ما اورده فيما سلف من قوله باب وجوب الغسل يوم الجمعة فنقول
ان ذلك لا يمكن ان يكون من جهة اعتقاده وجوب هذا الغسل يمكن ان يكون من جهة اشتمال النصوص
التي اوردها في ذلك الباب على الوجوب بل الظاهر هو الثاني لان من جملة النصوص التي اوردها في ذلك
الباب ما رواه عن الحسين بن خالد وقد تقدم وقد عرفت انها دالة على الاستحباب من وجوه متعددة ولا ريب انها
في الدلالة على الاستحباب اقوى من دلالة غيرها مما ذكره فيه على الوجوب بمراتب بحيث لا يكاد يخفى على ادنى
الطلبة فكيف من مثل ثقة الاسلام فتبين ظهور ان الذي في العنوان هو ما نبهنا عليه في المقام ولا [illegible]
رواية الحسين بن خالد في ذلك الباب كما لا يخفى على اولي الالباب واما محمد الصدوق فلما له في العلل الظاهر ما ذكر
لانه قال باب علة وجوب غسل يوم الجمعة فاورد رواية الحسين بن خالد اولا وقد عرفت انها من اقوى ما يتمسك
في اثبات الاستحباب فلا يمكن ان يكون مراده الحتم والالزام لظهور ما اورده بعده في الندب [illegible]
بل العنوان لما عرفت من اشتمال النص على لفظ الوجوب الظاهر انه لعدم التأمل فيما ذكرنا لا ينبغي ان يتأمل
فيه مضافا الى الاستمرار عادته في ذلك الكتاب بذلك كما لا يخفى على المتأمل المتصفح في العلل واما المقنع
فالظاهر ان مراده فيه الاتيان بلفظ الحديث كما يومي اليه كلامه في الهداية حيث قال باب غسل يوم الجمعة
قال الصادق عليه السلام غسل يوم الجمعة سنة واجبة على الرجال والنساء في السفر والحضر ويرشد اليه ايضا
انه لو لم يكن مراده ذلك لما احتاج الى ذكر لفظ سنة بل كان ينبغي ان يقول واعلم ان غسل يوم الجمعة
واجب ويؤيده ايضا كلامه فيما بعده قال باب صلوة يوم الجمعة واعلم ان غسل يوم الجمعة سنة واجبة
فلا تدعها فاذا كان يوم الجمعة فادخل الحمام وتنظف واغتسل وتجزيك قصدك على ذلك وقلم اظفارك
وجز شاربك وابدأ بخنصرك من يدك اليسرى واختم بخنصرك من يدك اليمنى وقل حين تريد قلمها
او جز شاربك بسم الله وبالله وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فانه من فعل ذلك
كتب الله له بكل قلامة وجزة عتق نسمة ولم يمرض الا مرضه الذي يموت فيه انتهى فان الامر بالغسل
في ضمن الامر بالامور التي لا يتطرق اليها احتمال الوجوب يرشد الى ان الامر في الغسل ايضا كذلك
واما الفقيه فان كلامه فيه في الدلالة على الوجوب وان كان اظهر من غيره فانه قال اولا غسل يوم الجمعة
واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر والا في موضعين بعده انه سنة واجبة لكن لا يبعد ان يكون
مراده في الاول ايضا التعبير بعبارة الحديث فان ما ذكره متحد مع ما رواه فيه عن سماعة بن مهران ثم
قد سمعته مضافا الى ان كلامه في المجالس ظاهر في الاستحباب حيث ذكر في مقام ذكر ما ثبت في دين الامامية
ما هذا لفظه والغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبعة عشر من شهر رمضان وليلة تسعة عشر منه وليلة
احدى وعشرين منه وليلة ثلث وعشرين والعيدين وعند دخول الحرمين وغسل الاحرام وغسل الزيارة
والدخول الى البيت ويوم التروية ويوم عرفة وغسل الميت وغسل من غسل ميتا او كفنه او مسه بعد
برده بالموت وقبل تطهيره بالماء وهذه الاغسال الثلثة فريضة وغسل يوم الجمعة وغسل الكسوف اذا احترق
القرص كله ولم يعلم به الرجل وغسل الجنابة فريضة وكذا غسل الحيض والاستحاضة والنفاس انتهى كلامه رفع

ويدل على عدم وجوب غسل الجمعة ظاهراً للمتأمل وكذلك هذا ما هدانا المقام ولذلك ترى ان احداً من العلماء العظام من غير عصرهم لم ينسب القول بالوجوب الى احد من علماء الشيعة وكذلك في هذا الباب كلام شيخنا الطائفة في الخلاف والفاضل ابن البراج حيث نسبا القول بالوجوب في مقام ذكر الخلاف الى بعض اهل الخلاف سيما كلام شيخنا العلامة ابن جرح فانه نص على انتفاء الخلاف بين علمائنا في استحباب هذا الغسل فلاحظ حتى يتبين لك الحال ثم حدثت هذه النسبة من بعدهم عن عصرهم واول من يلوح منه هذه النسبة المحقق في المعتبر فانه قال غسل يوم الجمعة مندوب على كل الرجال والنساء سفراً وحضراً وهو مذهب الثلاثة واتباعهم وقال ابو جعفر بن بابويه في كتابه غسل الجمعة واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر الا انه رخص للنساء في السفر لقلة الماء وبالوجوب قال الحسن البصري وداود الظاهري انتهى لكنه ليس بصريح في تلك النسبة بل يظهر منه انه متردد في ذلك ولذا حكى عين عبارته ونسب القول بالوجوب الى بعض علماء العامة لكنهما انه صار جزءاً لمن تأخر فنسبوا القول بالوجوب اليه وانت قد عرفت حقيقة الحال فيه على تقديره لا غماض عن ذلك نقول انه قد ثبت في الغرض ما نعتقد اجماعهم فيما بعده على خلافه فلا اعتناء به ولا نعول عليه ومما يزيدك قوة في هذا الباب موافقة النصوص الظاهرة في الوجوب لمذهب جماعة من العامة فانها من اقوى امارات الموهن فلا ينبغي التأمل في المسألة بحمد الله سبحانه لكن من استحباب المعتبر المؤكد فلا ينبغي المسامحة فيه ومما يؤكد المرام ايضاً هو ان الاغسال الواجبة باسرها انما هي بسبب من الانسان كالجنابة والموت والمس والاستحاضة والحيض والنفاس وان الاغسال الزمانية باسرها مستحبة فليكن ما نحن فيه ايضاً من ذلك هذا كله في حكمه واما وقته ففيه مقامان الاول في تحديد بدايته فنقول المعروف من اصحابنا على ان اول وقت غسل الجمعة بعد طلوع الفجر الثاني وقد حكى الخلاف في الخلاف عن بعض اهل الخلاف قال يجوز غسل الجمعة من عند طلوع الفجر الى قبل الزوال وكلما قرب الى الزوال كان افضل فان اغتسل قبل طلوع الفجر لم يجزه وبه قال الشافعي الى ان قال وقت الاستحباب وقت الرواح وقال الاوزاعي اذا اغتسل قبل طلوع الفجر وراح عقيب الغسل اجزأه دليلنا ما ذكرت من انه يجب ان يغتسل يوم الجمعة فان اغتسل ولم يبق لم يجزه دليلنا اجماع الفرقة وفيه ايضاً من اغتسل يوم الجمعة قبل الفجر لم يجزه عن غسل الجمعة الا اذا كان آيس من وجود الماء فيجوز حينئذ تقديمه ولو كان يوم الخميس وان اغتسل بعد طلوع الفجر اجزأه وبه قال جميع الفقهاء وقال الاوزاعي يجوز قبل الفجر دليلنا اجماع الفرقة والمستند في ذلك مضافاً الى الاجماع المنقول النصوص المنطبقة على ان هذا الغسل في يوم الجمعة ومن المعلوم ان اليوم عبارة عما بعد طلوع الفجر الثاني الى الغروب فمقتضى النصوص المذكورة جواز الاتيان به في اي جزء من اجزاء اليوم سواء كان قبل طلوع الشمس او بعدها الا اذا دل الدليل على خلافه ويتوجه عليه ان هذا انما يتم اذا كان ما بين الطلوعين من اجزاء اليوم وفي الاخبار ما يدل على خلافه وقد روى شيخنا الثقة الاقدم علي بن ابراهيم في تفسيره في سورة آل عمران عن ابيه عن اسمعيل بن ابان عن عمر بن عبد الله الثقفي قال اخرج هشام بن عبد الملك ابا جعفر محمد بن علي زين العابدين عليهما السلام من المدينة الى الشام وكان ينزله معه فكان يقعد مع الناس في مجالسهم

في تحديد بداية الوقت للغسل

فبينما هو

فبينما هو قاعد وعنده جماعة من الناس يسئلونه اذ نظر الى النصارى يدخلون في جبل هناك فقال ما لهؤلاء القوم الهم عيد اليوم قالوا لا يا ابن رسول الله ولكنهم يأتون عالماً لهم في هذا الجبل في كل سنة في هذا اليوم فيخرجونه ويسئلونه عما يريدون وعما يكون في عامهم قال ابو جعفر عليه السلام وله علم فقالوا هو من اعلم الناس قد ادرك اصحاب الحواريين من اصحاب عيسى صلى الله عليه قال فهلموا نذهب اليه فقالوا ذاك اليك يا ابن رسول الله قال فقنع ابو جعفر عليه السلام رأسه بثوبه ومضى هو واصحابه فاختلطوا بالناس حتى اتوا الجبل قال فقعد ابو جعفر عليه السلام وسط النصارى هو واصحابه فاخرج النصارى بساطاً ثم وضع الوسائد ثم دخلوا فاخرجوه ثم ربطوا عينيه فقلب عينيه كانهما عينا افعى ثم قصد ابا جعفر عليه السلام فقال له امنا انت ام من الامة المرحومة فقال ابو جعفر عليه السلام من الامة المرحومة قال افمن علمائهم انت ام من جهالهم قال لست من جهالهم قال النصراني اسئلك او تسئلني فقال ابو جعفر عليه السلام سلني فقال يا معشر النصارى رجل من امة محمد يقول سلني ان هذا لعالم بالمسائل ثم قال يا عبد الله اخبرني عن ساعة ما هي من الليل ولا هي من النهار اي ساعة هي قال ابو جعفر عليه السلام ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس قال النصراني فاذا لم يكن من ساعات الليل ولا من ساعات النهار فمن اي ساعات هي فقال ابو جعفر عليه السلام من ساعات الجنة وفيها تفيق مرضانا فقال النصراني اصبت فاسئلك او تسئلني قال ابو جعفر عليه السلام سلني فقال يا معشر النصارى ان هذا لملي بالمسائل اخبرني عن اهل الجنة كيف صاروا يأكلون ولا يتغوطون اعطني مثله في الدنيا فقال ابو جعفر عليه السلام هو الجنين في بطن امه يأكل مما تأكل امه ولا يتغوط قال النصراني اصبت الم تقل ما انا من علمائهم قال ابو جعفر عليه السلام انما قلت لك ما انا من جهالهم قال النصراني فاسئلك او تسئلني قال ابو جعفر عليه السلام سلني قال يا معشر النصارى والله لاسألنه مسألة يرتطم فيها كما يرتطم الحمار في الوحل فقال له سل قال اخبرني عن رجل دنا من امرأته فحملت منه بابنين حملتهما في ساعة واحدة ووضعتهما في ساعة واحدة وماتا في ساعة واحدة ودفنا في ساعة واحدة في قبر واحد عاش احدهما خمسين ومائة سنة وعاش الآخر خمسين سنة من هما فقال ابو جعفر عليه السلام هما عُزير وعَزرة كان حمل امهما على ما وصفت ووضعتهما على ما وصفت وعاش عزير وعزرة ثلاثين سنة ثم امات الله عزيراً مائة سنة وكان عزرة حياً ثم بعث الله عزيراً فعاش مع عزرة عشرين سنة وماتا جميعاً في ساعة واحدة فقبرا في قبر واحد فقال النصراني يا معشر النصارى ما رأيت احداً قط اعلم من هذا الرجل لا تسألوني عن حرف وهذا بالشام ردوني الى كهفي فردوه الى كهفه ورجع النصارى مع ابي جعفر صلوات الله عليه وهو مروي في روضة الكافي ايضاً والسند فيهما ينتهي الى الراوي المذكور ولم يذكر في الرجال بجرح ولا تعديل وهو يحكي الحكاية عن مولانا الباقر عليه السلام ورواه السيد الجليل ابن طاوس في امان الاخطار ايضاً مرسلاً عن مولانا الصادق عليه السلام وهي يحكي عن مولانا والد السعيد الجليل ايضاً وكذا شيخنا قطب العلماء الراوندي في الخرائج فانه ايضاً رواه عن مولانا الصادق عليه السلام كابن طاوس لكن ليس فيه السؤال عما بين الفجرين صريحاً وفيه قبل السؤال عن الولدين الذين ولدا في ساعة واحدة الى آخره ما هذا عينه وسأل عن مسائل فاجاب ابي فيمكن ان يكون السؤال المذكور منها فحاصل هذا الاجمال ثم لا بأس بالاشارة الى توضيح لبعض ما فيه قوله اخرج هشام بن عبد الملك الى قوله وكان ينزله معه الظاهر منه ان هشام كان في ذلك السفر فيكون مفعوله كان

ذكر الحديث الدال على ان ما بين الطلوعين ليس من الليل ولا من النهار

يقتل معه انه عليه السلام كان في المنازل معه في المنزل باسلد عاشره وفي روضة الكافي فانه لم يعد لكن واما
الاخطار نقلا عن كتاب دلائل الامامة تأليف ابي جعفر محمد بن رستم بن جرير الطبري الامامي انفذ الى
هشام بريدا الى عامل المدينة باشخاص ابي واشخاصي فاشخصنا وفي الخرائج روي عن الصادق عليه السلام
ان عبد الملك بن مروان كتب الى عامله بالمدينة وفي رواية هشام بن عبد الملك ان وجه الى محمد بن
علي يخرج ابي واخرجني معه فعلى هذا يمكن ان يكون صحف قوله نزلهم معه اجلسه معه في سرير لا يظهر من
امان الاخطار وقوله ثم ربطوا عينيه لعل المراد منه ربط عينيه ربط حاجبيه لشدة طولها لا يظهر من
الخرائج هكذا فرأيته شيخا قد سقط حاجباه على عينيه من الكبر وفي امان الاخطار قد شد حاجبيه
بحزقة صفراء وقوله لعلي اي جد بدما بان يسل وقوله يتقطع بها كلامه يقطع الكلام بالوجل في الصحاح اد تعطم
عليه امره اي لم يهتد على المخرج منه ثم ان المذكور في التفسير والروضة كما ذكرنا وليس فيهما حكاية
اسلام الشيخ لكن في الخرائج بعد ذكر الجواب عن سؤال الولدين المذكورين ما هذا لفظه فخر الشيخ
مغشيا عليه فقال ابي وخرجنا من الدير فخرج الينا جماعة من الدير وقالوا يدعوك شيخنا فقال
ابي مالي الى شيخكم حاجة فان كان له عندنا حاجة فليقصدنا فرجعوا ثم جاؤا به واجلس بين يدي
ابي فقال ما اسمك قال محمد فقال انت محمد النبي قال لا قال انا ابن بنته قال ما اسم امك قال امي
فاطمة قال من كان ابوك قال اسمه علي قال انت ابن ايليا بالعبرانية وعلي بالعربية قال نعم قال ابن
شبر ام شبير قال اني ابن شبير قال الشيخ اشهد ان لا اله الا الله وان جدك محمد رسول الله
الى آخر ما ذكره عليه السلام وقد عرفت ان الحاكي في الخرائج وامان الاخطار هو مولانا الصادق عليه السلام
وهما مع اشتراكهما فيما ذكر بينهما اختلاف شديد لا داعي هنا الى التعرض له اذا علمت ذلك فنقول
ان مقتضى هذا الحديث على الخبر المذكور في التفسير والروضة وامان الاخطار ان ما بين الفجرين ليس
من ساعات النهار ولا من الليل فلا يتم التقريب الجواب عنه هو ان مقتضى ذلك وان كان ما ذكر لكنه
غير معمول به للقطع بانه من ساعات النهار لغة وعرفا وكذا شرعا ولذا من اكل فيه شيئا لا يصح
صومه مع ان الصوم لا يجب شرعا الا في النهار وهو محل وفاق بين الاصحاب لعل ذكر ان ما دل عليه
الحديث المذكور انما حكاه شيخ الطائفة في الخلاف عن طائفة من اهل الخلاف قال ذهبت
طائفة الى ان ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار بل هو زمان منفصل
بينهما ثم قال وذهبت طائفة الى ان اول النهار هو طلوع الشمس وما قبل ذلك من الليل فيكون صلوة
الصبح من صلوة الليل ولا يحرم الطعام والشراب على الصائم الى طلوع الشمس الى ان قال ان هذا
الخلاف قد انقرض واجمع عليه المسلمون ولو كان حجة لما انقرض وفي المذكرة صلوة الصبح من
صلوة النهار لان اول النهار طلوع الفجر الثاني عند عامة اهل العلم ومما يدل على فساده مضافا
الى ما ذكر لظاهر النصوص على ان صلوة الوسطى عبارة عن صلوة الظهر ووجه تسميتها بالوسطى لتوسطها
بين صلوتي النهار وهما صلوة الصبح والعصر كما هو المدلول عليه بالصحيح روى في الكافي عن زرارة
قال سألت ابا جعفر عليه السلام عما فرض الله من الصلوة فقال خمس صلوات في الليل والنهار فقلت له

هل سماهن الله وبينهن في كتابه قال نعم قال الله تبارك وتعالى لنبيه صلى الله عليه وآله اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل ودلوكها زوالها ففيما بين دلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات سماهن
الله وبينهن ووقتهن وغسق الليل انتصافه ثم قال وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا فهذه الخامسة وقال تعالى
في ذلك اقم الصلوة طرفي النهار وطرفاه المغرب والغداة وقال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وهي صلوة الظهر وهي اول صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي وسط النهار ووسط صلوتين
بالنهار صلوة الغداة وصلوة العصر الحديث فالحديث المذكور لكونه مضمرا مسطورا مخالفا للاجماع في الضروري
المعتبر غير صالح للمعارضة فاما مطروح او محمول على انه عليه السلام اجاب بناء على اعتقاد السائل مضافا الى
ما فيه من الضعف فانه في الخرائج وامان الاخطار مرسل واما في التفسير والروضة فهو وان كان مسندا
لكن السند فيهما ينتهي الى عمرو بن عبد الله الثقفي وهو مجهول فلا حاجة للتعرض الى حال اسمعيل بن ابان الراوي
عنه فالاستدلال المذكور مما لا ينبغي التأمل فيه ويدل عليه ايضا خصوص النصوص الواردة في المسألة
كالصحيح المروي في الكافي عن زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة و
الجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة واذا اجتمعت عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد
قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها
والحديث على ما في الكافي وان كان مضمرا لكنه في طهارة التهذيب مسند الى احدهما عليهما السلام وايضا
ان المذكور في اكثر نسخ الكافي والجامع بعد ذكر الجنابة والصواب والجمعة كما في بعض والصحيح المروي في
[illegible] يوم الجمعة من الكافي وباب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن زرارة والفضيل
قالا قلنا له ايجزي اذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة قال نعم وما رواه في باب الاغسال من زيادات
طهارة التهذيب عن بكير بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اي الليالي اغتسل في شهر رمضان
قال في تسع عشرة وفي احدى وعشرين وثلث وعشرين والغسل اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال
هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزأك وجه الاستدلال هو ان مقتضى مفهوم الشرط في الاول
هو انه لو اتى بالغسل قبل الفجر لا يكون مجزيا والمراد انه لا يكون مجزيا للكل واحد من الجنابة والجمعة
وغيرهما مما ذكر والا فاجزاؤه عن خصوص الجنابة مما لا ينبغي التأمل فيه واللازم منه عدم صحة الوقت
بداية في غسل الجمعة لطلوع الفجر وهو المطلوب فتأمل ومنه يظهر الحال في الثالث واما الثاني فيمكن
ان يدعى ان الظاهر من السؤال فيه اعتقاد السائل لعدم اجزاء الغسل فيها اذا اتى بها قبل الفجر وتقريره
عليه السلام عليه فيكون حجة **والمقام الثاني** في تحديد الوقت لهذا الغسل بحسب النهاية فنقول ان
كلماتهم فيه مختلفة ظاهرا ومحصله يرجع الى اربعة اقوال **الاول** امتداده بامتداد اليوم
فيمتد الى الغروب **والثاني** تحديده بصلوة الجمعة **والثالث** بالزوال **والرابع** بالظهر فيه في
الاول هو الذي مال اليه المولى المحقق الاردبيلي قال اما قبله فلا كلام في اجزائه من الفجر الثاني
الى الزوال وليس فيه لا حد التحديد بل ظاهر اليوم لكنه في خبر منه صحيح القضاء في آخر النهار
لمن فاته اول النهار وفي خبر آخر يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت

في تحديد الوقت لغسل الجمعة

وظاهر هذا هو الاداء كل النهار مع وجود اطلاق القضاء على الاداء ايضا وليس بمعلوم ارادة اصطلاح
الفقهاء فلو وجد القائل بالاداء جميع النهار فالقول بتعيّنه بعيد وربما يظهر من كلام العلامة في التحرير
وجود القائل به قال والمذهب ثلثون غسل الجمعة وليس بفرض على الاصح ووقته من الفجر الثاني الى الزوال
فلو اغتسل فيه اى زمان منه اجزأه وكلما قرب منه كان افضل ويقضيه لو فات يوم السبت ولا قرب
تعيد ظهر الجمعة بنية القضاء وربما يومى اليه كلام المقنع والهداية والعلل والمجالس والمقنعة وجمل
العقود والارشاد والوسيلة والمهذب والمراسم والتذكرة لاطلاق اليوم فيها من غير تقييد **والثاني**
هو الظاهر من بعض من الخلاف واختاره السيد الشارح وصاحب المفاتيح والذخيرة قال في
الخلاف في مباحث صلوة الجمعة وقت غسل يوم الجمعة ما بين طلوع الفجر الثاني الى ان يصلي الجمعة وبه قال
اكثر الفقهاء وقال مالك ان راح عقيب الاغتسال اجزأ والا لم يجزه دليلنا اجماع الفرقة وفي هذا الكلام
لعدم حكاية عن الخلاف ذلك وهو حسن تمسكا بمقتضى الاطلاق والحاقا الى ان ذلك يحصل الغرض
المطلوب من الغسل وفي المفاتيح وقته ما بين طلوع الفجر الى زوال الشمس بل الى ان يصلي الجمعة وفي الذخيرة
وقول الشيخ في الخلاف غير بعيد لاطلاق الروايات وحصول الغرض الذي صار سببا لغسل الجمعة
وفي الكفاية اول وقت غسل الجمعة طلوع الفجر واخره الزوال على المشهور وصلوة الجمعة عند بعضهم
ولعله اقرب **والثالث** هو مختار الصدوق في مباحث صلوة الجمعة من الفقيه قال وغسل يوم الجمعة من
وقت طلوع الفجر الى ان تزول الشمس وهو مختار المبسوط والمصباح والنهاية ووجيز صلوة الجمعة من المقنعة
والجامع والمعتبر وطهارة الكتاب والشرائع والتذكرة ونهاية الاحكام والمنتهى والتحرير والقواعد
والارشاد والتبصرة والذكرى والدروس والبيان وجامع المقاصد والجعفرية وحاشيته على الكتاب
والموجز وشرحه كشف الالتباس **والرابع** هو الظاهر من طهارة الفقيه وطهارة الخلاف قال في
طهارة الفقيه وغسل يوم الجمعة سنة واجبة ويجوز من وقت طلوع الفجر يوم الجمعة الى قرب الزوال والافضل
ذلك ما قرب من الزوال ومن نسي الغسل او فاته لعلة فليغتسل بعد العصر او يوم السبت ويجزى
الغسل للجمعة كما يكون للرواح وفي طهارة الخلاف يجوز غسل الجمعة من عند طلوع الفجر الى قبل الزوال
وكلما قرب الى الزوال كان افضل الى ان قال دليلنا على ذلك اجماع الفرقة ولعل المستند لهذا القول
الصحيح المروى في باب التزين يوم الجمعة من الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا تدع الغسل يوم
الجمعة فانه سنة وشم الطيب والبس صالح ثيابك وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت
فقم وهذا القول هو اضيق الاقوال كما ان الاول اوسعها ويتوجه على هذا القول انه لا يعطى للتحديد
التحديد اذ القرب بالزوال الماخوذ في الاول كالقبل الماخوذ في الثاني ليس له حد معين حتى يمكن
من الشرع تحديده بها اذ الشيء به لو صح اطلاق القرب على نصف الساعة قبل الزوال كاطلاقه على ربع
الساعة قبله وهكذا كالخمس والسدس والسبع ونحوها فلو اغتسل احد قبله بنصف ساعة مثلا
يلزم انتهاؤه بالاضافة اليه وعدم انتهائه بالاضافة الى من لحقه بربع ساعة قبله وهكذا الحال
بالاضافة الى الخمس والسدس والسبع والثمن ونحوها وامثال ذلك غير معهود من الشرع وكذا الحال

بالاضافة الى الخمس والسدس والسبع والثمن ونحوها وامثال ذلك غير معهود من الشرع وكذا الحال بالاضافة
الى شخص واحد في ايام متعددة والحاصل ان الامر بالشيء في وقت له جزئيات متعددة وان كان معقولا
كما اذا قيل صل ركعتين في قرب الزوال مثلا لكن جعل مثل هذا الشيء نهاية لعمل غير معقول فالحديث محمول
على الافضلية فعلى هذا نقول ان ما يستفاد من ظاهر كلام هذين الشيخين الجليلين الظاهر انه ليس مرادا بل
الظاهر ان مراد الفقيه تحديد الجواز بالزوال والقرينة عليه كلامه المذكور بعد الكلام المذكور في الكتاب
ولما كان تحديد الجواز بالزوال يستدعي انتهاءه به ومقتضاه ان يكون الغسل قبله مجزيا بذلك فلا يكون ما ذكره
في طهارة الفقيه مخالفا لما ذكره في صلوته فلا يحسن ان يجعل ذلك قولا اخر وهكذا الحال في كلام الخلاف على
ما ستعرف ثم على فرض الاغماض عن ذلك وتسليم ان يكون مرادهما ظاهره يكفي في فساده اطباق
باسرهم على خلافه اما غيرهما فظاهر واما هما فلما عرفت من ان كلامهما بعد في كل من الكتابين صريح في خلافه
فلا تعويل عليه ولا اعتناء به والاعراض عنه متعين وهكذا الحال في القول الثاني فان الفعل في قولهم يصلي
الجمعة اما مبني للفاعل او المفعول وعلى الاول يكون بمعنى الاخذ بالجمعة وعلى الثاني يمكن ان يكون بمعنى الاخذ
لا يمكن ان يكون بمعنى الفراغ عنها ايضا وعلى التقديرين لا وجه لهذا التحديد ايضا لان وقت صلوة الجمعة عند
هؤلاء الجملة من الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وهذا الوقت له امتداد يتسع لجمعات متعددة فربما
يمكن الاخذ بصلوة الجمعة في اول الزوال وقد يمكن فيما بعده وقد يكون في موضع مثل الاول وفي موضع اخر
الثاني فيلزم انتهاء وقت الغسل في وقت دون اخر في موضع دون غيره وهو غير معهود بل غير معقول فلا بد
ان يكون مراد شيخ الطائفة هو ان وقت صلوة الجمعة من الفجر الى ان يجوز الاشتغال بالجمعة وهو اول الزوال فيكون
هذا منطبقا مع ما ذكره في المبسوط والمصباح والنهاية قال في الاول وقته من عند طلوع الفجر من يوم الجمعة
الى وقت الزوال وقد رخص في تقديمه يوم الخميس لمن خاف العوز ويستحب قضاؤه لمن فاته اما بعد الزوال
او يوم السبت وكلما قرب من الزوال كان افضل وفي الثاني وقته من بعد طلوع الفجر الى الزوال وفي الثالث
وقت الغسل من طلوع الفجر الى زوال الشمس وكلما قرب من الزوال كان افضل فلا يكون ما ذكره في الخلاف في هذا
الموضع مخالفا لما ذكره فيما قبله ولا مخالفا لما ذكره في المبسوط والمصباح والنهاية ويؤيده انه ادعى الاجماع
في كل من الموضعين من الخلاف وقد سمعت كلامه في المقامين وعلى فرض المخالفة يكون دعوى الاجماع
على الحكمين المتنافيين وهذه الجماعة المتاخرة لما راوا [illegible] مصاحبهم لما لم يحصل لهم الاحاطة باطراف
المسئلة ولم يعطوا التامل فيها حقه اكتفوا بما ذكره شيخ الطائفة في مباحث الجمعة من الخلاف وجعلوه
مخالفا لقوله في المبسوط والنهاية فاختاروه وذلك ان قلت ان هنا احتمالا اخر وهو ان يكون وقته
يمتد الى ان يصير ظل كل شيء مثله وهو الوقت لصلوة الجمعة فيمكن ان يكون المراد من قوله الى ان يصلي الجمعة
هذا المعنى فيكون المراد الى ان يمكن الاشتغال بصلوة الجمعة لكن [illegible] وان اندفع به بعض ما تقدم لكن نقول ان الحمل
على المعنى الذي نبهنا عليه اولى لوجوه **منها** انه [illegible] يكون جمعا بين ما ذكره في الطهارة وبين ما ذكره في
الصلوة منافرة تامة بخلافه على ما ذكرناه **ومنها** انه يكون دعوى الاجماع في المقامين على الامرين
المتنافيين بخلافه على ما بيّناه **ومنها** انه يكون غفلة وهذا الموضع من الخلاف مخالفا لما ذكره

ثم قبله ولما صرح به في المبسوط والنهاية والمصباح وغيرها وعلى ما حملنا الكلام عليه مضافا الى مخالفته
الاشتهار وهو افضلية والحاصل ان في الحمل على كل من المعنيين مخالفة للظاهر وهما متساويان في ذلك ولا
اختلاف بينهما الا ان احدهما يكون المراد بحسب البداية والاخر بحسب النهاية لكن الاول اولى للاوجه
المذكورة مضافا الى بعض ما تمسك به السيد الشارح وغيره في اثبات هذا القول غير ملائم لهذا المعنى
كما ستقف عليه واما احتمال الامتداد بامتداد اليوم بمعنى ان يكون جميع اجزاء النهار مشاركا في الوقتية
والابتدائية فيكون الغسل في جميع اجزائه اداء فالظاهر انه مما لم يقل به احد من الاصحاب بل الظاهر من
المنتهى في التحرير انه لم يقل به احد من علماء الاسلام حيث قال اما اختصاص الاستحباب بما قبل الزوال فقطعي
اجماع الناس وقد جعل جماعة من متاخري المتاخرين هذه الدعوى مانعة عن القول بالامتداد وقال
الفاضل المدقق الخوانساري في شرح الدروس بعد نقله الاجماع من المنتهى ما هذا لفظه وانت خبير بانه
لو لم يكن دعوى الاجماع على الحكم كما نقلنا لم يبعد القول بامتداده الى الليل وقال الفاضل السبزواري
في الذخيرة لو لم يكن الاجماع المنقول سابقا امكن القول بامتداد وقته الى اخر الليل وقد يحدث نسبة القول
بالانتهاء بالزوال الى الاصحاب في كلام المولى المحقق الاردبيلي ره واما ما حكيناه عن الجواهر من انه يجوز
الغسل بعد ظهر الجمعة بنية القضاء اقرب ويظهر منه وجود القائل بكونه اداء مع ما الظاهر من الشيخ التستري
في كلمات الاصحاب انه لم يكن المراد هذا المعنى وحسبك في هذا المرام كلامه في سائر كتبه قال في المنتهى
وقت المختار من طلوع الفجر الى الزوال الى ان قال واما انتهاء وقته الى الزوال فلان العلماء اتفقوا على حضور المسجد
للصلوة وفيه ايضا لو فاته يوم الجمعة قبل الزوال قضاه بعده وفي نهاية الاحكام وقته للمختار من طلوع الفجر
لانه مضاف الى اليوم ويمتد الى الزوال الى ان قال فان فاته قبل الزوال قضاه بعده ولو فاته يوم الجمعة قضاه
يوم السبت وفي التذكرة وقته من طلوع الفجر الثاني الى الزوال وكلما قرب من الزوال كان افضل الى ان قال
الى ان قال لو فاته الغسل اول النهار قضاه بعد الزوال لانه عبادة موقتة فاستحب قضاؤها كالنوافل
المرتبة فلو كان كلام الجواهر اشارة الى الخلاف فيه عليه في بعض هذه الكتب لم ينبه في جميعها ولم
يزعم ذلك فقد صرح في ذلك ما صنعه في المختلف حيث لم يتعرض لبيان وقته ويظهر منه ان اعتقاده انتفاء
الخلاف في ذلك لما صرح به في اوله من ان وضع ذلك الكتاب انما هو في المسائل الخلافية ولذا تعرض للقول
بالاستحباب ونسبته الى المشهور وعزى القول بالوجوب الى ابن بابويه فالظاهر ان الامر قريب الى الجزم
الى انتفاء القطع فيه ومما ذكر تبين ان القول بامتداده الى الغروب غير موجود واما كلمات جماعة من
قدماء الاصحاب حيث قالوا غسل يوم الجمعة فالظاهر انها كقولهم الصلوات النهارية والصلوات الليلية
والنوافل النهارية والنوافل الليلية والامر فيه ان غسل يوم الجمعة اسم للغسل الذي يقع في يومها وان
كان وقته في بعض اجزائها كما هو الشايع في الالسنة ومن جميع ما ذكر تبين ان القول في وقت
غسل الجمعة منحصر في اثنين اختلافهما انما هو في النهاية لا في البداية **احدهما** قول المشهور و
هو انه يمتد من طلوع الفجر الى الزوال وينتهي به **والثاني** كالاول في البداية الا انه يمتد الى ان يصلي الجمعة
واختاره صاحب المدارك والمفاتيح والذخيرة والكفاية والمختلف هو الاول وهنا وجهان

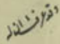
في امتداد وقت هذا الغسل الى الزوال



احديهما

احديهما انه يمتد الى الزوال **والثانية** انه ينتهي به لنا على اولهما مضافا الى انه مقتضى اضافة الغسل الى يوم
الجمعة في النصوص المستفيضة السالفة الاجماع المنقول في الخلاف والمعتبر والذكرى وظاهر التذكرة حيث
عبارة ثم عد الذكرى قال فيه ويمتد وقته الى الزوال اجماعا وعلى الثانية دعوى اجماع المسلمين من المنتهى كما
علمت مضافا الى انه مقتضى الاجماعات المذكورة ايضا والصحيح المروي في التهذيب عن ابن ابي عمير عن جعفر بن
عثمان عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه من
اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت والظاهر ان جعفر بن عثمان هذا هو ابن عثمان بن شريك لما
حكي من رواية ابن ابي عمير عنه كما في الحديث فما في الذخيرة من انه مشترك بين الثقة ومن لم يوثق في
كتب الرجال ليس بجيد لما عرفت من ان رواية ابن ابي عمير ترشد الى انه ابن عثمان بن شريك وهو غير الموثق
لكن الراوي عنه ابن ابي عمير والسند اليه صحيح وهو من اصحاب الاجماع مضافا الى رواية ابن ابي عمير عنه وقد
سمعت مرارا ان شيخ الطائفة حكم بانه لا يروي الا عن ثقة ويزيد وثاقته انه مع المعتبر قدح في هذا
الحديث باشتمال السند على سماعة مع انه ثقة وان حكم بوقفه دون جعفر بن عثمان وكيف ما كان فان قصور
السند منجبر بالاشتهار التام بين الاصحاب ودعوى الاجماع ووجه الدلالة هو ان المراد من اول النهار
اما من الفجر الى الزوال او الصبح مثلا لا سبيل الى الثاني لامره عليه السلام بالقضاء في اخر النهار مع ان افضلية
ايقاعه فيما قبل الزوال مقطوع به مضافا الى ان احتمال الاختصاص بالصبح لا يذهب اليه وهم خصوصا من
من الراوي لا سيما مثل سماعة الذي هو صاحب كتاب فيكون المراد من اول النهار الى الزوال ومنه
يظهر انه اعتقد الاختصاص بما قبل الزوال وقرره عليه السلام عليه مضافا الى انه عليه السلام اجاب بما يمكن حيث
امر بالقضاء في اخر النهار والقضاء انما هو بعد انقضاء الوقت والقدح في ظهور لفظ القضاء في هذا
المعنى في الحديث في غير محله لانه في عصر مولانا الصادق عليه السلام ما لا يقبله الانصاف ولانه لو لم يكن
المراد هذا المعنى لما ناسب الجواب بل ما في السؤال فيكفي بغسل اخر النهار مضافا الى اقترانه بقوله عليه السلام
يقضيه يوم السبت على انه لم لا يقال اصحاب القضاء المصطلح يكفي في الحمل عليه ان يقال ان هذا يكفي
للتمسك في معنا بلا احتمال الامتداد الى الغروب فلا ينافي ما اختاره السيد الشارح
قلت لما عرفت ان المراد من اول النهار في كلام السائل الى الزوال لعدم المنافاة اذ لو كان الوقت
باقيا بعد الزوال لكان المناسب في الجواب الامر بايقاعه فيه وعدوله عليه السلام عنه الى الامر بالقضاء
في اخر النهار دليل على عدمه وهو المطلوب فكما ان المستفاد من جوابه عليه السلام انتهاء الوقت الاول
بالزوال يكون المستفاد منه افضلية اخر النهار في مقام التدارك مما قبله وان جعلت المراد من
اخر النهار من الزوال الى الغروب لمقابلة ما في السؤال يكون الامر اظهر وعلى التقديرين يثبت المرام
ويؤكد ما ذكرنا انما يجعله ظاهرا بالاضافة الى الموثق كالصحيح المروي في التهذيب عن عبد الله بن بكير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل
فان فاته اغتسل يوم السبت ودلالته على بطلان احتمال الامتداد بامتداد النهار بحجة
لوضوح ان الظاهر من ذيل الحديث ان المراد من قوله عليه السلام يغتسل ما بينه وبين الليل

الغسل فيما يقرب من يوم الجمعة ويمكن التمسك به في اثبات المرام ايضا اي انتهاء وقت الغسل بالزوال
بعد التامل في السؤال بان يقال انه لا يمكن ان يكون المراد من الفوات في يوم الجمعة الفوات في كل اليوم نظرا
الى جوابه عليه السلام فيكون المراد فواته في الوقت المعهود له وهو من الفجر الى الزوال واطلاق الفوات
من الراوي انما يحسن اذا اعتقد انه وقت له وقرره عليه السلام عليه وتقريره كقوله حجة بل الظاهر من قوله
عليه السلام فان فاته اغتسل يوم السبت ان الفوات في المقامين كالمعنى المراد من لا غتسال فيهما بمعنى واحد
ومعلوم ان المراد من الفوت في قوله عليه السلام الفوت في وقته ومن الاغتسال في يوم السبت ما يكون
بعنوان القضاء فيكون هو المراد من الاغتسال في قوله عليه السلام يغتسل ما بينه وبين الليل ومن الفوت
في كلام السائل فهو مصدق لاعتقاد السائل فيما ذكرنا وتقريره بل ربما يكون اقوى منه في
الجملة ما رواه شيخنا الصدوق في الهداية مرسلا عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال ان نسيت الغسل
او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت وربما استدل لذلك ايضا بالصحيح المروي في باب الزيادات
بعد الجمعة من الكافي عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام لا تدع الغسل يوم الجمعة فانه سنة و
شم الطيب والبس صالح ثيابك وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم وعليك السكينة
والوقار وجه الاستدلال هو ان المستفاد منه لزوم الفراغ من الغسل قبل الزوال فلو لم ينته وقته
بالزوال لما وجب الفراغ منه قبله ويتوجه عليه ان ذلك انما يتم اذا امكننا حمل الامر فيه على الوجوب
وهو غير ممكن لما عرفت من تظافر النصوص واتفاق الاصحاب على جواز الاتيان به بعد طلوع الفجر الى
الزوال فلا يكون الفراغ من الغسل قبل الزوال الظاهر في الاشتغال به في القريب من الزوال واجبا
بل الامر فيه محمول على الاستحباب فيكون دليلا على رجحان الاتيان بالغسل في القريب من الزوال فيكون
معنى الحديث على هذا انه لا ينبغي ترك الغسل في يوم الجمعة والاولى الاتيان به فيما قرب من الزوال
ويوم احتفافه بالامور المستحبة فلو كان وقته الاتيان بالغسل قبل الزوال او وليكن اتيانك الغسل
قبله بعد ولكن فراغك من الغسل قبل الزوال امكن توجيه الاستدلال للعرف الظاهر بين
الامر باتيان الغسل قبل الزوال والامر بالفراغ منه قبله كما لا يخفى على المتامل واستدل السيد الاستاد
نور الله مرقده مضجعه لما صار اليه بالاطلاق حيث قال بعد ان حكى عن الشيخ انه قال يمتد الى ان
يصلي الجمعة ما هذا لفظه وهو حسن تمسكا بالاطلاق والتفاتا الى ان ذلك محصل للغرض المطلوب
من الغسل انتهى واستدل لما صار اليه بوجهين الاول الاطلاق والظاهر ان مراده اطلاق الامر بالغسل
في يوم الجمعة كما في الصحيح السالف عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال اغتسل يوم الجمعة الا ان تكون
مريضا او تخاف على نفسك وجه الدلالة هو ان مقتضى الصحيح المذكور ونحوها مساواة جميع اجزاء
اليوم في كونها وقتا لهذا الغسل خرج ما دل الاجماع على خروجه وهو ما بعد الصلاة فبقي من الخصا
العمل في الاثنين احدهما امتداده الى الزوال والثاني امتداده الى ان يصلي الجمعة وكلا القولين
مطبقان على عدم بقاء الوقت فيما اذا صلى الجمعة واما قبله فلا والجواب عنه ظاهر مما سلف توضيحه
هو ان الداعي لنسبة هذا القول الى شيخ الطائفة المجدد الى ظاهر كلامه في مباحث الجمعة من الخلاف



وقد عرفت ان له كلاما اخر في المبسوط والجمل منها يستدعي ان يكون مراده الامتداد الى الزوال فلا
يكون له قول اخر في المسئلة وبعض اعتراف الحصر بالخصم القائل بهذا القول في الشيخ وحيث قد
عرفت خلافه تبين لك حال الاستدلال ثم على فرض ان يكون مراده بما ذكره في مباحث الجمعة من الخلاف
ما ذكر مبنى للاستدلال نظرا الى تعويل عليه بعد اعتراف القائل بفساده والعدول عنه في المبسوط حيث
قال ووقته من عند طلوع الفجر من يوم الجمعة الى الزوال وقد رخص في تقديمه يوم الخميس لمن خاف الفوت
ويستحب قضاؤه لمن فاته اما بعد الزوال او يوم السبت وكلما قرب من الزوال كان افضل وكذا في المصباح
حيث قال ووقته من بعد طلوع الفجر الى الزوال وكلما قرب الزوال كان افضل فمقتضى هذا الاستدلال
بعد ما عرفت من تحقق الحال القول بانقضاء الوقت بالزوال كما لا يخفى على المتامل فتامل **والثاني**
هو ان القول بامتداد الوقت الى ان يصلي يحصل الغرض المطلوب من الغسل فهو اولى بالاختيار من غيره ويتوجه
عليه ان ذلك يستدعي ان يكون الظاهر من تعبير النصوص الواردة بطرف الخاصة والعامة ان الحكمة في
مشروعيته هذا الغسل دفع العفونات الحادثة من عرق بدن الانسان وغيره فقد روى شيخ الطائفة في
باب الاغسال المسنونات من زيادات طهارات التهذيب عن محمد بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال كانت الانصار
تعمل في نواضحها واموالها فاذا كان يوم الجمعة جاؤوا فيتأذى الناس بارواح اباطهم واجسادهم
فامرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بالغسل يوم الجمعة فجرت بذلك السنة وفي سنده احمد بن الحسن
عن ابيه والظاهر انه احمد بن الحسن بن علي بن فضال فانه وابيه الحسن هذا من اصحاب الاجماع فلا يضر
ضعفه من تقدم عليه وهو مروي في باب علة وجوب غسل يوم الجمعة من العلل ايضا والسند فيه اوضح من
سند التهذيب لانه رواه عن والده عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عثمن بن عيسى عن
محمد بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال كانت الانصار الى اخره وفي باب غسل يوم الجمعة
من الفقيه مرسلا عن مولانا الصادق عليه السلام لكن اضاف فيه لفظ العلة قال قال الصادق عليهم السلام
فجعله غسل يوم الجمعة ان الانصار الحديث وليس المراد من العلة فيه ظاهرها ولهذا لا يكون منعكسا
بل المراد الحكمة في مشروعيته كرفع النزاع في مشروعية الصلح والاعلام في الاذان ولهذا يختص الصلح
بمن يسبق نزاع والاذان بمع انتفاء الاعلام ثم الجواب عن هذا الاستدلال بما لا اخفاء فيه فان امثال
ذلك انما يتمسك به في مقام التاييد لا في مقام اثبات المذهب به لا سيما في مقابلة الاشتهار المنار
بل الاجماع على ما عرفت مما فصلناه وكفاك في ضعف القول انتفاء القائل به بين الاعلام الى زمان
السيد الشارح قدس الله روحه وهو انما صار اليه بناء على ما فهمه من كلام شيخ الطائفة نور الله
مرقده ومضجعه وحيث قد ظهر لك حاله ظهر لك حاله ومن هذا الاستدلال تبين انه ليس المراد الامتداد
بوقت صلوة الجمعة كما ادعاه اليه فيما سلف فيطوى ما اوردناه عليهم في القول بانتهاء الوقت بالزوال
متعين بل لا ينبغي الاستشكال فيه **تنبيه** قال شيخنا الصدوق نور الله مضجعه
في الفقيه من نسي الغسل او فاته لعلة فليغتسل بعد العصر او يوم السبت ويجزي الغسل للجمعة كما يكون
للرواح والوضوء فيه قبل الغسل انتهى وقوله ويجزي الغسل للجمعة كما يكون للرواح ذكر في معناه وجوه

في توجيه كلام الشيخ

الاول ماذكره سلطان العلماء في حاشيته عليه حيث قال بعد ضبط العبارة بالراء والجيم المعجمتين
ما هذا لفظه كذا في اكثر النسخ والظاهر ان المراد انه يجزي الغسل للجمعة بكيفية غسل الجنابة فالمراد بالرواح
الجنابة والغرض من التشبيه بيان كيفية غسل الجمعة واعماله بانه مثل غسل الجنابة الا ان فيه الوضوء
قبل الغسل **والثاني** ماحكاه في تلك الحاشية عن بعضهم قال وقيل ان المراد انه يجزي بنية غسل
الجنابة عن غسل الجمعة ويترتب عليه اثره وفضله لبعض الافاضل لما ان الغسل من الجنابة لا يكون
من الجنابة على قصد رفع الحدث وبنية الوجوب يمكن بنيته مجزيا عن الغسل للجمعة ومسقطا للاتيان
بنية الاستحباب وقصد كونه للجمعة **والثالث** ما حكاه في مجمع البحرين عن شيخنا البهائي انه قال معناه
ان غسل الجمعة يجزي لصلوة الجمعة من غير احتياج الى الوضوء بعد الغسل لا يجزي ذلك الغسل لغسل
الرواح اي لغسل الجنابة قال وتاييد ذلك ما روي ان من جامع في رمضان ثم نسي حتى خرج شهر
رمضان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل يوم الجمعة فانه يقضي صلوته و
صومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك اليوم انتهى كلامه وهذه الاوجه الثلثة مشتركة في ضبط
اللفظ بالراء والجيم وفي ضبط بالزاء المهملة والحاء وقيل في معناه المراد ان الغسل في يوم السبت يجزي
عن الغسل في يوم الجمعة لان الغسل في رواح يوم الجمعة اي بعد ظهرها يجزي عنه واختاره المولى التقي
المجلسي قدس سره وانت خبير بما في هذه الوجوه المذكورة اما في الاول فبعدها اظهر من ان يبين من
جهة المعنى واللفظ اما الاول فلوضوح ان مهية الغسل شيء واحد لا يختلف المفروض والمندوب فيها
كالوضوء ولهذا قسم الاصحاب الطهارة الى الوضوء والغسل مثلا وبين ماهيتهما في كلام جميعهم ثم
قسم كل منهما الى المفروض والمندوب وايضا اختصاص الجنابة من بين الاغسال المفروضة بالذكر فضلا
المرجح مضافا الى ان مقتضى المبحث كان اولى بالذكر من جهة الافتقار الى الوضوء واما الثاني فظهور
الحال فيه اغنى عن التكلم فيه ظاهر فلو كان المراد ذلك كان المناسب ان يقول غسل الجمعة كغسل
الجنابة مضافا الى ما في حمل الرواح على الجنابة من البعد واستلزامه العدول بغير المضاف واما
في الثاني فان الوجه فيه يظهر مما ذكرنا في البعد فيه وان لم يكن مثل الاول لكنه ايضا بعيد مضافا
الى انه لو كان المراد ذلك كان الانسب ذكره في مباحث غسل الجنابة وايضا لا يناسبه اطلاق الغسل
بل المناسب ان يقال في مباحث غسل الجنابة ان غسل الجنابة في يوم الجمعة كما لا يجزي عن الجنابة
يجزي عن الجمعة ايضا كما لا يخفى وجهه واما في الثالث فلانه مشتمل على مطلبين احدهما ان غسل الجمعة
يجزي لصلوة الجمعة من غير حاجة الى وضوء والثاني انه يجزي عن غسل الجنابة وكلاهما غير صحيح
اما الاول فلان كل غسل قبله وضوء الا الجنابة وهو مسلم عند المحققين من الاصحاب بل المشهور بينهم
هو رواية ابن ابي عمير بالاسناد لقوله عليه السلام واي وضوء انقى من الغسل وابلغ على عدم الاحتياج
الى الوضوء في شيء من الاغسال كما هو قول المرتضى رضي الله عنه وفيه ان الظاهر كون اللام في الغسل
للعهد فان المحدث عنه هو غسل الجنابة انتهى كلامه رفع مقامه واما الثاني فلان الرواية التي اشار اليها
هي التي رواها في كتاب الصوم من الفقيه حيث قال روي علي بن زياد عن ابراهيم بن ميمون قال سألت

ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان ثم ينسى ان يغتسل حتى يمضي لذلك جمعة
او يخرج شهر رمضان قال عليه قضاء الصلوة والصوم ثم قال وروي في خبر آخر ان من جامع في اول شهر
رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد
اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصيامه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك وهذه الرواية وان
كان مقتضاها ما ذكره لكنها لضعفها لا يمكن التعويل عليها سيما في مثل هذا الحكم المخالف للاصول المحكمة
ولفتاوى الاصحاب بعد مراميها فانهم اختلفوا في ناسي الغسل في شهر رمضان في انه هل يجب عليه قضاء
الصلوة والصوم معا او الصلوة دون الصوم كما ذهب اليه ابن ادريس ولم اجد من احد منهم التفصيل المذكور
فظاهرهم الاطباق على خلافه فها انا اورد جملة من كلماتهم للاطلاع على حقيقة الحال قال في السرائر من
اجنب في اول الشهر ونسي ان يغتسل وصام الشهر كله وصلى وجب عليه الاغتسال وقضاء الصلوة بغير
خلاف واما الصوم فلا يجب عليه قضاؤه لانه ليس من شرط صحة الصوم في رجب الطهارة الا اذا تركها
متعمدا من غير اضطرار من الليل الى النهار وهذا ما تركها متعمدا وقد ادعى نفي الخلاف على وجوب الاغتسال
وقضاء الصلوة وهو اعم من ان يكون اغتسل للجمعة او لا سيما بعد ان يكون الظاهر تحقق الاغتسال للجمعة
وفي التذكرة من اجنب في شهر رمضان وترك الاغتسال ساهيا من اول الشهر الى آخره قال الشيخ رحمه الله
عليه قضاء الصلوة والصوم معا ومنع ابن ادريس من قضاء الصوم والوجه ما قاله الشيخ لما رواه الحلبي في
الصحيح عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسي ان يغتسل حتى خرج شهر رمضان
قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام واطلاقه يقتضي نفي التفصيل المذكور وفي الدروس لو اجنب في شهر رمضان
وترك الاغتسال ساهيا من اول الشهر الى آخره وجب قضاء الصلوة اجماعا واوجب الشيخ قضاء الصوم
ونفاه ابن ادريس ولا قوة عندي للاول وفي المختلف ايضا اقتصر على نقل الخلاف على الوجه المذكور
بل اورد الرواية المفصلة السابقة على وجه يظهر منه اعتقاده على انتفاء القائل بمضمونها والحاصل ان التفصيل
المذكور لم يظهر القائل به بل الظاهر منهم الاطباق على خلافه وكفى ذلك طعنا في الرواية مضافا الى ما
عرفت ما فيها من الضعف فلا يصلح لان يعارض بها اطلاق الصحيحة المذكورة المعتضدة بعمل الطائفة
وما كان بهذه المثابة لا يمكن ان يجعل شاهدا لمعنى العبارة والحاصل ان المعنى المذكور وان كان اقرب
بالعبارة من المعنيين المذكورين لكنه دونهما في الرتبة لما عرفت من انه ايضا غير صحيح مضافا الى ما صرح به
الصدوق بعد العبارة حيث قال والوضوء فيه قبل الغسل فلا يمكن ان يقال ان معنى قوله يجزي الغسل للجمعة
ان غسل الجمعة يجزي عن الوضوء لصلوة الجمعة كما لا يخفى وشيخنا البهائي انما حمل العبارة الى قوله للرواح
حديثا ووجهه بالمعنى المذكور لا انه ذكره وجها لما في الفقيه وصريح كلام المجمع انه حديث لكني لم اظفر
به في كتب الاحاديث منسوبا الى المعصوم عليهم السلام واما في المعنى الرابع فلوضوح ان هذا المعنى حق له
من نسي الغسل او فاته لعلة فليغتسل بعد العصر او يوم السبت فلا حاجة الى الكلام آخر لو كان المراد ذلك
لا سيما بالمعاني المذكورة كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية فالتحقيق ان الوجوه المذكورة باسرها بعيدة
عن الصواب بعيد مصادفتها لمراد صاحب الكلام بل الحق ان يقال ان اللفظ بالراء المهملة والحاء وانه

بهذا الكلام ردا على جماعة من العامة قال في كتاب العزيز في شرح الوجيز في مباحث صلوة الجمعة
وهل يختص غسل الجمعة لمن يحضر الصلوة فيه وجهان احدهما لا كغسل العيد واصحهما نعم قال صلى الله عليه وآله
من جاء منكم الجمعة فليغتسل ويخالف غسل العيد لانه للزينة واظهار السرور وهذا للتنظيف للروائح الكريهة
ودفع الاذى عن الناس وقال الحنفي في كتاب المحرر يستحب الغسل لصلوة الجمعة ويدخل وقته بطلوع
الفجر وتقريبه من الرواح اليها احب والاظهر اختصاصه بمن يحضر الجمعة قال [...] في المغني
المستحب عند الشافعي وقت الرواح وشرط مالك ان يروح عقيبه والا لم يجز وحكى العلامة اعلى الله
محله في التذكرة عن مالك انه قال لا يعتد بالغسل الا ان يتصل به الرواح لقوله عليه السلم
من جاء الى الجمعة فليغتسل قال والظاهر ان ما ذكره الصدوق واشار اليه [...] في قوله المذكور ان غسل
الجمعة لا يكون للرواح الى الجمعة لا ليوم الجمعة رد لما نقله [...] بن عبد الله السالفة كما يكون ليوم الجمعة وان لم يصل
اصلا بل الكلام في مباحث ينبغي التنبيه عليها **الاول** قد عرفت ان وقت هذا الغسل من طلوع
الفجر الثاني الى الزوال لكن المذكور في كلام الاكثر انه كلما قرب الى الزوال كان افضل فيكون اواخر
الاوقات افضل من اوائلها خلاف ما كان معهودا في العبادات الموقتة فعلى هذا يكون الاجزاء من الفجر
الى الزوال مع اشتراكها في تادي السنة باتيان الغسل في اي جزء منها متفاوتة في الفضيلة والرجحان
فكل جزء من الاجزاء اللاحقة يكون افضل من سابقه الى ان يتصل بالزوال فيكون هو افضل الجميع
وهذا المعنى هو الظاهر من المقنعة والمصباح والمبسوط والخلاف والنهاية والمعتبر والنافع و
والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والقواعد والروض وغيرهم قال في المقنعة كلما قرب ساعة
من الزوال كان افضل وفي المصباح من وكيد السنن فيه الغسل ووقته من بعد طلوع الفجر الى الزوال
وكلما قرب الى الزوال كان افضل وفي المبسوط كلما قرب من الزوال كان افضل ومثله الخلاف والنهاية
وغيرهما وذهب شيخنا الصدوق الى افضلية ما قرب من الزوال قال في الفقيه ويجوز من طلوع الفجر
يوم الجمعة الى قرب الزوال وافضل ذلك ما قرب من الزوال وهو الظاهر من المراسم والذكرى و
البيان والروضة قال في المراسم في بحث صلوة الجمعة وروي استحباب الغسل وافضله ما قرب من
الزوال وفي الذكرى ويمتد الى الزوال وقربه منه افضل ومثله البيان وفي الروضة افضله ما قرب الى
الاخر ومقتضى هذه العبارات ان يكون وقته من طلوع الفجر الى الزوال لكن يكون القريب من الزوال
افضل ولا يلزم منه ان يكون كل جزء من الاجزاء اللاحقة افضل من سابقه كما لا يخفى وقال في المهذب
البارع يمكن انطباقه على كل من القولين قال وافضل الاوقات لهذا الغسل ما قرب من الزوال وقوله
افضل الاوقات يومي الى الثاني وان كان ما يرشد الى الاول ويمكن حمل الاول على ان المراد منه بالاضافة
الى الجزء السابق المطلق فيؤول الى الاول واستدل للثاني بصحيحة زرارة السالفة لقوله عليه السلم و
ليكن فراغك من الغسل قبل الزوال بناء على ما تقدم من ان المتبادر منه ان يكون الاتيان بالغسل
في القريب من الزوال والصحيح المروي في قرب الاسناد عن البزنطي عن مولانا الرضا عليه السلم انه قال كان
ابي عليه السلم يغتسل عند الرواح بناء على ان الظاهر ان المراد الرواح الى الجمعة والغالب ان الرواح الى

الجمعة اما صدق القريب من الزوال فاستمرار الغسل منه عليه السلم المفهوم من كان تدل على انه افضل او ثابت
ويتوجه عليه ان غاية ما يلزم منه ان القريب من الزوال يكون افضل او ثابت وهو مسلم على القولين ولا يلزم
منه ان لا يكون الاجزاء السابقة عليه متفاوتة في الرجحان والمرجوحية كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية وربما استدل
للاول بما رواه في الفقيه وزيادات التهذيب عن مولانا الصادق عليه السلم قال كانت الانصار تعمل في نواضحها
واموالها فاذا كان يوم الجمعة جاؤوا فتاذى الناس بارواح اباطهم واجسادهم فامرهم رسول الله صلى
الله عليه وآله بالغسل يوم الجمعة فجرت بذلك السنة لوضوح انه كلما كان اقرب الى الزوال كان ادخل في ترتب
الثمرة المذكورة ويتوجه عليه انه انما يتم فيما اذا انعقد الجماعة في يوم الجمعة لا مطلقا وفي حق من يكون مكلفا
بالجمعة دون غيره وعند تحقق الارواح في اباطهم لا مطلقا الا ان يدفع ذلك بعدم القول بالفصل وهذا
الفقه مضافا الى التسامح في ادلة السنن يكفي في المقام فالقول الاول اولى بالاختيار وما ذكره بعض
ادلة الرجال في رسالة الى المخزات لعزبه ما نحن فيه لو صح ان مقتضاها افضلية الاجزاء السابقة من اللاحقة
والحكم فيما نحن فيه بالعكس **والثاني** الاشبه ان الاصل عدم جواز تقديم العبادة الموقتة على وقتها
وهو ظاهر لكن قد يعدل عنه لدليل كما في تقديم صلوة الليل على وقتها ومنه ما نحن فيه لخائف عوز الماء يوم
الجمعة والمستند فيه ما رواه في الكافي والفقيه وباب الاغسال من زيادات التهذيب عن الحسين بن
موسى بن جعفر كما في الكافي والفقيه وباب الاغسال من زيادات التهذيب عن الحسين بن موسى بن جعفر
كما في الكافي والتهذيب والحسن كما في الفقيه عن امه وام احمد ابن موسى كما في الفقيه وبنت موسى كما في
الكافي وابني موسى كما في التهذيب قالتا كنا مع ابي الحسن عليه السلم بالبادية ونحن نريد بغداد فقال لنا
يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء بها غدا قليل فاغتسلنا يوم الخميس للجمعة ولا يخفى ما فيها
من الاختلاف فان مقتضى الفقيه ان يكون احد ابني مولانا الكاظم عليه السلم فيكون امه من جملة [...]
ومقتضى الكافي ان يكون امه من بناته عليه السلم [...] ان الحسين او الحسن من ابنائه عليه السلم وامه
يكون من زوجاته ومقتضى التهذيب ان يكون كل من ام الحسين وام احمد من بناته عليه السلم والجمع بين الكتب
الثلثة لا يمكن الا بان يحمل ان الحسين واحد من ابي بنيه عليه السلم وابن بنت قد يطلق عليه الابن كما في
مولانا الحسن والحسين عليهما السلم فانهما ابنا رسول الله صلى الله عليه وآله لكن لا يلائمه الاختلاف في الكافي
وكذا لفظ ابي الحسن مضافا الى ان شيخ الطائفة اورد هذا في الخلاف وذكر الابن في كل من الموضعين
كما في الفقيه كما ستقف عليه ويمكن ان يكون [...] احتمل ان الكافي كتبه لبعض ما نسبه عليه السلم ثم السند في الكتب
الثلثة ينتهي الى الحسين او الحسن وطريق الصدوق اليه وان لم يكن معلوما الا انه روى عنه في الفقيه
لم يذكر طريقه اليه في المشيخة لكن السند في الكافي والتهذيب اليه صحيح واما هو فمجهول ومهمل في الرجال
الا انه غير مضر لانجباره بعمل المشهور بل الاصحاب كما يظهر من كثير من المتاخرين قال [...] وان ضعفا لكن الاصحاب
افتوا به وفي الذخيرة ضعف السند منجبر بالشهرة وعمل الاصحاب [...] وروى في الباب المذكور من التهذيب
عن محمد بن الحسين والظاهر انه ابن ابي الخطاب الثقة عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال
لاصحابه انكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس للجمعة والارسال

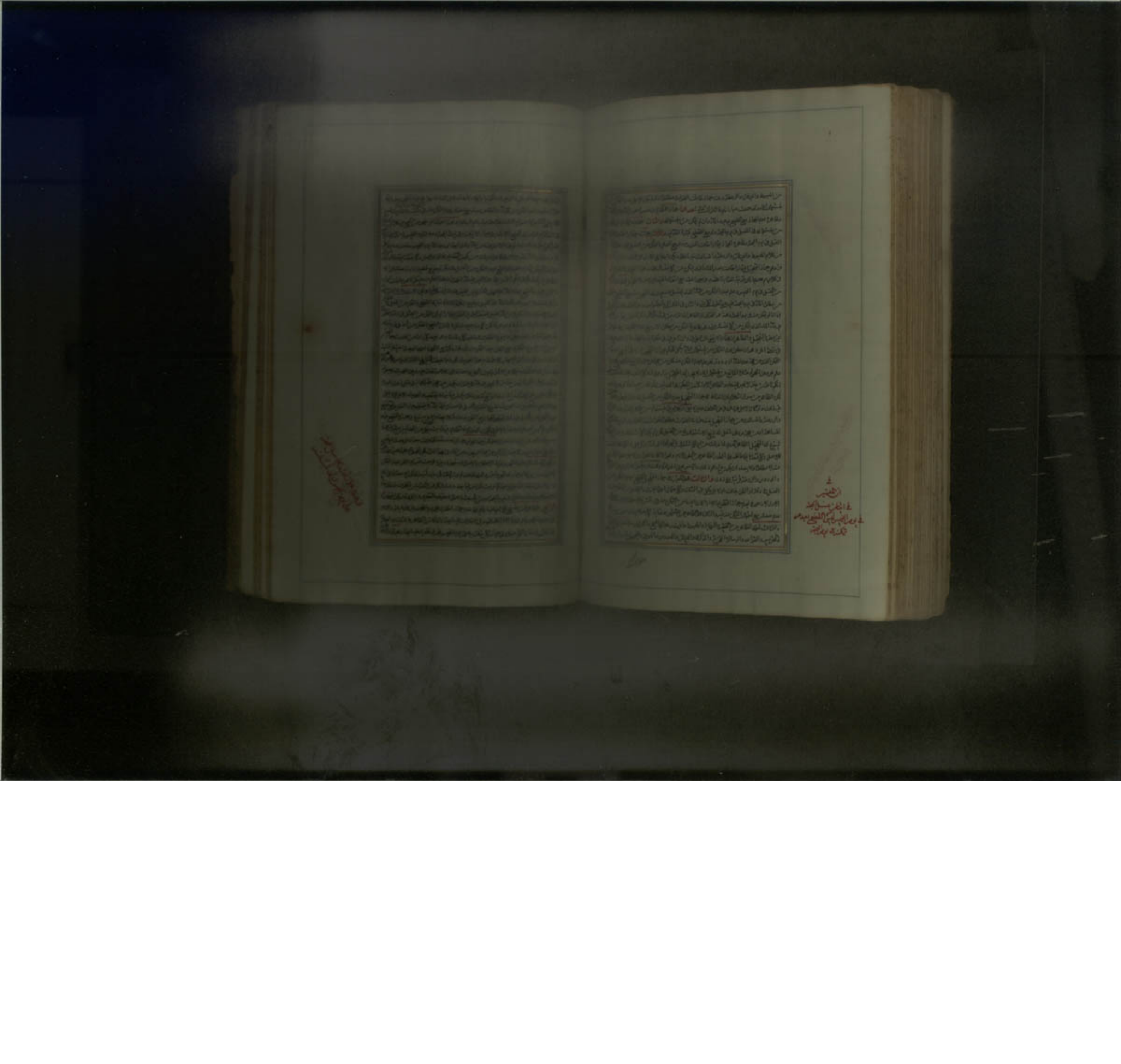
بعد تسليم كونه مفيدا للاستمرار اول نفاهيم وامثاله غير قادح في محل الكلام لما عرفت من الاجماع بل ادلة
التمام ولم اجد من صرح بعدم جواز التقديم مطلقا الا انه ربما يظهر من الظاهر من جماعة من الاصحاب تصريحهم
بالغسل في يوم الخميس وخصصاه ان يكون ذلك في ذلك اليوم ولم يتعرضوا لجواز التقديم كالمقنعة وجمل
السيد والوسيلة والمراسم والغنية والاشارة وغيرهم لكن لا يبعد ان يكون ذلك لكون جوازه وانه من القرينة
المتروكة في كلامهم ودليل على حمله للاكتساب في الجملة مما لا ينبغي الريب فيه وانما الكلام هنا في امور ينبغي
التنبيه عليها **الاول** ان ذلك هل يختص بالسفر اولا بل يثبت في الحضر ايضا الظاهر من صحيحا الصدوق
في الفقيه وشيخ الطائفة في النهاية الاول قال في الفقيه ومن كان في سفر ووجد الماء يوم الخميس
وخشى ان لا يجده يوم الجمعة فلا بأس بان يغتسل يوم الخميس للجمعة فان وجد الماء يوم الجمعة اغتسل وان
لم يجد اجزاه وفي النهاية فان كان في سفر يخاف ان لا يجد الماء يوم الجمعة او لا يتمكن من استعماله جاز له
ان يغتسل يوم الخميس والظاهر من اكثر الاصحاب هو الثاني اذ الظاهر من المبسوط والخلاف والمهذب
والجامع والمعتبر والكتاب والمنتهى والتذكرة والتحرير ونهاية الاحكام والقواعد والرسالة الفخرية
والذكرى والبيان والدروس والموجز والجعفرية والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والحبل المتين
والمدارك وعيون المسائل والذخيرة والكفاية والبحار وغيرهم ذلك في المبسوط وقد رخص في تقديمه
يوم الخميس لمن خاف الفوت وفي الخلاف من اغتسل يوم الجمعة قبل الفجر لم يجزه من غسل الجمعة الا اذا كان
آيسا من وجود الماء فيجوز حينئذ تقديمه ولو كان يوم الخميس الى ان قال واما تقديمه فقد روى احمد بن
محمد عن الحسين بن موسى بن جعفر عن امه وام احمد بن موسى بن جعفر قالتا كنا مع ابي الحسن عليه السلم
بالبادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء غدا قليل وفي المهذب
واذا خاف من عدم الماء في يوم الجمعة جاز له تقديمه في يوم الخميس وفي الجامع وندب الغسل غسل يوم الجمعة
الى الزوال اداء وبعده ويوم السبت قضاء وتقديمه يوم الخميس خوف عوز الماء يوم الجمعة وفي المعتبر حكى
عن ابن بابويه ما هذا معناه من وجد الماء يوم الخميس وخشى عدمه يوم الجمعة اغتسل يوم الخميس واسقط
قوله ومن كان في سفر ومنه يظهر ان بنائه على الاطلاق اذ الظاهر من كلامه فيما بعد انه راض بمضمونه
وفي طهارة المهذب ويجوز تعجيله يوم الخميس لمن خاف عوز الماء وفي المنتهى لو غلب على ظنه يوم الخميس
فقدان الماء في الجمعة استحب له تقديم الغسل يوم الخميس او نطاع في نفسه فلا يدرك فيها الوقت وفي التذكرة
لو وجد الماء يوم الخميس وخاف عدمه يوم الجمعة او عدم التمكن من استعماله جاز له ان يقدمه يوم الخميس
تحصيلا للتنظيف المأمور به وفي التحرير لو خاف عوز الماء قدمه يوم الخميس وفي نهاية الاحكام ولو
ظن يوم الخميس فقدان الماء يوم الجمعة استحب له تقديمه يوم الخميس او نطاع في نفسه فلا يدرك فيه
الوقت وفي القواعد وخائف الاعواز يقدمه يوم الخميس فلو وجد فيه اعاده وفي الرسالة الفخرية
لفخر المحققين وخائف الاعواز يقدمه يوم الخميس وفي الذكرى تقدم يوم الخميس لخوف الاعواز لامر
الكاظم عليه السلم امراتيه وفي البيان ويعجل يوم الخميس لخائف فوت الاداء وان علم التمكن من القضاء
واخر العجل فضل كان افضل القضاء افضل وفي الدروس يستحب الغسل الجمعة اداء ما بين طلوع الفجر

في ان جواز التقديم هل يختص بالسفر

الى الزوال

الى الزوال وتعجيله يوم الخميس لخائف فقده يوم الجمعة واخر الوقتين افضل وقضاء الى اخر السبت واول الزوال افضل
وفي الموجز ويعجل من اول الخميس لخائف العوز فيه ولو تمكن فيه اعاده ويقدم التعجيل على القضاء [illegible]
الجعفرية ويستحب غسل الجمعة من طلوع فجر الجمعة الى الزوال وقضاء الى اخر السبت وتقديمه من اول الخميس
لخائف الاعواز وفي الروضة ويقضى بعده الى اخر السبت كما يعجل خائف عدم التمكن منه في وقته من الخميس
وفي المسالك لا يختص التقديم بخوف عوز الماء يوم الجمعة بل يتسوغ مع خوف فواته مطلقا وفي مجمع الفائدة
وخبر اخر دل على تقديمه يوم الخميس لمن لم يطق غدا الماء وفي الحبل المتين وقد ورد تقديم الغسل يوم
الخميس روايتان الى اخر ما ذكره وفي المدارك والظاهر ان ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه فيها الا
ان يخاف عوز الماء وفي عيون المسائل وخائف عدم التمكن منه اداء يقدمه الخميس ويقضيه من فاته لعذر
وغيره وفي الذخيرة يجوز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس لمن خاف عوز الماء في يوم الجمعة وفي الكفاية يجوز
تقديم غسل الجمعة لمن خاف عوز الماء في يوم الجمعة ويستفاد منهم عموم الحكم لخائف فوت الاداء والنص لا يقتضي
التعميم والنص مختص بيوم الخميس فلا يلحق به ليلة الجمعة وفي البحار واما التقديم يوم الخميس لمن خاف عوز
الماء يوم الجمعة فهو المشهور بين الاصحاب والشيخ عمم الحكم لخائف فوت الاداء مطلقا وتبعه بعض المتاخرين
ومستنده غير واضح والوجه عدم التعدي عن المنصوص وقيل الظاهر ان ليلة الجمعة كيوم الخميس وفيه اشكال
اذ المذكور في الرواية يوم الخميس والتعدي منه الى غيره يحتاج الى دليل والمستند للقول الاول هو الاصل
لما عرفت من ان مقتضاه عدم جواز تقديم العبادة الموقتة على وقتها والاقتصار فيما خالف الاصل على مورد
النص اللازم وهو السفر لانه المورد في الروايتين المذكورتين فيجب العمل في غيره الى مقتضى الاصل والجواب
عنه هو ان المورد في النص وان كان السفر لكن المفهوم من التعليل في ذيله وهو قوله عليه السلم فان الماء فيها
بها قليل هو ان المسوغ للتقديم قلة الماء فيجب الحكم بمقتضاه اينما تحقق وهو يكفي في المقام سيما بعد اعتضاده
بفتاوى جل الاصحاب مضافا الى ان المخالف في المسئلة غير معلوم عدا ما عرفت من شيخنا الصدوق
في الفقيه وشيخ الطائفة في النهاية وكلامهما غير صريح في المخالفة لاحتمال ان يكون ذكر السفر في
كلامهما لكونه المورد في النص لا لكون اعتقادهما عدم التجويز في غيره مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من
شيخ الطائفة في الخلاف والمبسوط المتاخرين عن النهاية هو التعميم فلا ينبغي التامل في ذلك وبعد
[illegible] الحكيم واوضح ما ذكر ذيل الحديث على ما في الخلاف وهكذا فان الماء غدا قليل وكذلك
الحكم في قوله عليه السلم في الحديث الثاني انكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء فان الظاهر انه علة الحكم
المستفاد من قوله عليه السلم فاغتسلا اليوم لغد **والثاني** ان جواز التقديم هل يختص بصورة عوز
الماء اي عدمه في يوم الجمعة فلا يسوغ مع وجود الماء فيه او يعمها وغيرها فيجوز الاتيان بالغسل يوم الخميس
فيما اذا لم يتمكن منه يوم الجمعة لاي عذر كان والظاهر من الفقيه والخلاف الاول كالمهذب والجامع
والمعتبر والكتاب والمنتهى والتحرير ونهاية الاحكام والقواعد والرسالة الفخرية والذكرى والجعفرية
والمدارك والذخيرة والبحار فلاحظ عباراتهم المذكورة والظاهر من شيخ الطائفة في المبسوط والنهاية
هو الثاني وهو مختار التذكرة والدروس والبيان والروضة والمسالك وعيون المسائل بل الظاهر

في ان جواز التقديم هل يختص بصورة عوز الماء او لا



في نفسه فلا يؤثر فيها الوقت لكن الظاهر انه تمسك به صاحب الفقيه في كتبه بان هذا الغسل من الا
الزمانية فكيف يتم انه لا يؤثر فيها الوقت وانما الكلام هنا في امرين احدهما ان ذلك هل هو مختص
بما اذا تمكن من الماء في يوم الخميس فلم يتمكن منه فيها ايضا فيسوغ له التقديم في ليلته مثلا او هو مطلق
احتمالان وجه الاول هو ان المستفاد من قوله عليه السلام فان الماء غدا قليل هو ان علة الاغتسال في يوم
الخميس عدم التمكن منه في يوم الجمعة وهي متحققة فيما نحن فيه فلو فرض التمكن منه في ليلة الخميس مثلا دون
يومه ينبغي ان يحكم بجواز التقديم فيه وفي الثاني ما مر من عدم جواز الاشتغال بالعبادة الموقتة قبل
خروج يوم الخميس بالنص وعدم ظهور المخالف دون غيره والجواب عما ذكره وجها للاول ظاهر فانه انما يتجه
اذا كان قوله عليه السلام فان الماء غدا قليل تعليلا لمطلق التقديم وليس كذلك بل هو علة للاغتسال في يوم
الخميس فلم لا يجوز ان يكون في الخميس خصوصية اقتضت لذلك ومع هذا الاحتمال ينسد باب الاستدلال
وفيه تامل والحق ان يقال ان مفهوم التعليل انما يعمل به اينما تحققت العلة والتعليل فيما نحن فيه لو علم
فان الماء غدا قليل وعدم جريانه بالاضافة الى يوم الاربعاء بل ليلة الخميس ظاهر فان ان يحصل التعدي
والثاني ان ليلة الجمعة هل هي مشاركة مع يوم الخميس في ذلك فيسوغ الاغتسال فيها في تلك الصورة
اولا والظاهر من الخلاف الاول بل الظاهر منه افضلية الاغتسال فيها من يوم الخميس فلاحظ عبارته
السالفة وهو الظاهر من العلامة في التذكرة وقد سمعت عبارة شيخنا الشهيد في الذكرى حيث قال
ولا يقدم على الفجر اختيارا لو صح ان تقييد المنع بحال الاختيار يقتضي جوازه في غيرها وظاهره ان المراد
بالاختيار في المقام حال التمكن منه في وقته ومثله المحقق في المعتبر واختاره السيد الشارح فقال
ان ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه فيها الا اذا خاف عوز الماء ويحتمله جملة من العبارات السالفة
كعبارة الموجز والجعفرية والروضة بل يمكن ادعاء ظهورها في ذلك لا دخالها [illegible] على يوم الخميس
قبيلا احفظ فلو لم يكن مقصودهم من ذلك التنبيه على امتداد وقت التعجيل الى طلوع الفجر من يوم الجمعة
لما افتقر الى الاتيان بتلك الكلمة بل لا ينبغي شكا كانه في اكثر كلمات الاصحاب بل لعل الظاهر من
اكثر الاصحاب خلافه لتصريحهم بان وقت هذا الغسل من طلوع الفجر في يوم الجمعة الى الزوال وخائف عدم
التمكن منه فيه يعجل يوم الخميس ولا شبهة في عدم دخول الليل في مفهوم اليوم فحمله على ما يعمها تجاوز عن
باصالة الحقيقة مضافا الى انه على تقدير التعميم انما يعم بالاضافة الى ليلته لا ليلة اليوم الاخر كما لا يخفى
على المتامل وفي الذخيرة بعد نقل القول بجواز التقديم في ليلة الجمعة هذا لفظه وللتامل فيه مجال
اذ المذكور في الرواية يوم الخميس فالتعدي الى غيره يحتاج الى دليل وترقى في الكفاية فقصر الحكم
على الخميس وفي شرح الدروس الروايتان تدلان على التقديم يوم الخميس فالحاق ليلة الجمعة به ايضا
مشكل الا مع الشهرة ويقرب منه ما سمعته من البحار وتحقيق الحال يتوقف على ان يقال ان هنا امرين
احدهما جواز الاتيان بغسل الجمعة في ليلتها حال التمكن منه في يوم الخميس **والثاني** جوازه فيها
اذا لم يتمكن منه في يومه والحق في الثاني الجواز لان النص وان اشتمل على يوم الخميس لكن مفهوم
التعليل في قوله عليه السلام ان الماء غدا قليل يعم لوضوح جريانه فيما نحن فيه ايضا الا ترى انه لو قيل

للاتيان بالغسل في يوم الخميس لا لمطلق التقديم فلم لا يجوز ان يكون فيه خصوصية اقتضت لذلك
سيما بعد ملاحظة كونه مثل يوم الجمعة في البركة لان غاية ما في التعدي انما هو على عموم المفهوم
وليوم الخميس انما هو بمورد النص وخصوصية المورد بعد تحقق العموم في التعليل وجريانه في محل الكلام
غير مضر بالمرام اذ مع فتح هذا الباب يتحقق في قضية منصوص العلة الا قليلا كما لا يخفى على اولي الالباب
والاحلام ومن هنا ينبغي الحاق القسم الاول ايضا فانه يمكن في صورة عدم التمكن من الغسل
في يوم الجمعة في الاغتسال في يوم الخميس وليلة الجمعة والامر في قوله عليه السلام اغتسل اليوم لعذر كونه
على الاستحباب لا يقتضي التعيين فعموم التعليل يقتضي عدم تعين ما مر مضافا الى وروده في السفر و
المنصرف الى الاغلب بكونه له في الليلة التي يرتحل فيها فاذا كان عذره في اليوم فيمكن ان يكون ترجيح
لا مرية لذلك مضافا الى ان الكلام انما هو في الجواز والامكان لا انتفاء الفضيلة والرجحان
فالحمد والشكر لله تعالى بفضله وكرمه لعباده عرفات الجنان فقول العلامة السبع الجليل قدس
الله سره ووجه الزكي في مقام الاشكال تبعا للمحقق رفيقه ان المذكور في الرواية يوم الخميس فالتعدي
منه الى غيره يحتاج الى دليل ليس على ما ينبغي [illegible] يمكن الفتوح في الاستدلال من وجه اخر وهو
انك قد عرفت القدح في سند الروايتين والجابر انما ثبت بالاضافة الى يوم الخميس دون
ما نحن فيه فلا يمكن التعويل عليه في اثبات المرام لكن يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يضر فيما اذا
كان الحديث مشتملا على اجزاء متعددة وجد الجابر بالاضافة الى بعضها دون الاخر واما
ما نحن فيه فلا كما حققناه في محله لا سيما بعد كون المقام مقام الاستحباب فيسامح فيه بما لا يسامح في غيره
مضافا الى ان الظاهر من السيد الشارح نور الله مضجعه حكاية الاجماع من الخلاف على ذلك حيث
قال والظاهر ان ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه فيها الا اذا خاف عوز الماء وبه قطع في الخلاف
مدعيا عليه الاجماع انتهى كلامه رفع مقامه لكن الظاهر من سياق كلامه ان دعوى الاجماع انما هو على عدم جواز
الاتيان بالغسل في ليلة الجمعة حال عدم اليأس من الماء او على جواز الاتيان به فيها حال اليأس منه [illegible]
الذي كلامه عليك لينكشف لك حقيقة المدعى قال في الخلاف من اغتسل يوم الجمعة قبل الفجر لم يجزه عن غسل
الجمعة الا اذا كان ايسا من وجود الماء فيجوز تقديمه ولو كان يوم الخميس وان اغتسل بعد طلوع الفجر
اجزأه وبه قال جميع الفقهاء وقال الاوزاعي يجوز قبل الفجر دليلنا اجماع الفرقة وايضا لا خلاف
انه اذا اغتسل بعد الفجر ان غسله جائز من غسل يوم الجمعة وليس هنا دليل على انه اذا تقدم كان جائزا
واما عند الضرورة فقد روي الحسين ما تقدم نقله وكلامه كالصريح في ان دعوى الاجماع انما هي على عدم
اجزاء الغسل قبل الفجر حال الاختيار لا انها يعد الالتفات الى ذلك واما عند الضرورة الى الخبر **والخامس**
لا يخفى ان تقديم غسل الجمعة على يومها في الصورة المذكورة مشروط على عدم التمكن من قضائه وان توقف
فيه العلامة رحمه الله [illegible] محل الكلام في النهاية قال ولو خاف الفوات يوم الجمعة دون السبت احتمل
استحباب التقديم للعموم والتأخير الى القضاء وعدم [illegible] اولوية التقديم كصوم الليل الثاني
ونقله ثالث [illegible] وهو في غير محله لان النص في المسالة يقتضي جوازه اذا خاف عدم التمكن منه في يوم الجمعة

في اولوية التعجيل من القضاء

وهو اتم من ان يكون متمكنا منه في يوم السبت ام لا وهو الذي اشار اليه بعض الاعلام وما اورده معارضا له
عموما لا ينبغي صدوره من مثله لو صح ان اولوية القضاء على وجه العموم ليست بثابتة ولا مستفادة من الدليل
عليها وثبوتها فيما ذكره لا يصلح وجها للثبوت في غيره كما لا يخفى وعلى فرض التسليم فمقتضى الحكم بالاولوية
له العموم وهو ظاهر ولو حمل الخطاب التقديم في كلامه على الافضلية فيكون المراد ثبوت الرجحان للتعجيل
او القضاء مع تسليم جوازه لا مرين يتوجه عليه ان ثبوت الرجحان للقضاء في موضع كيف يصلح ان
يعارض به العموم الذي جعله مستندا في خصوص المسئلة فتنقيح المقام يستدعي ايراد امور اعلم ان هنا مقامين
احدهما ان جواز التقديم فيما نحن فيه هل هو موقوف على عدم التمكن من القضاء اولا بل يجوز التقديم
ولو مع القطع بالتمكن من القضاء والتحقيق هو الثاني لما عرفت من ان المناط في التقديم خوف عدم
التمكن من الغسل في يوم الجمعة ومقتضاه ثبوت الحكم ولو مع العلم بالتمكن من القضاء كما لا يخفى وهذا
هو الظاهر من كلمات الاصحاب لانهم جعلوا الاتيان بالغسل في يوم الخميس مشروطا بعدم الماء في يوم الجمعة
وفي بعض من كلماتهم وان جعل ذلك مشروطا بالفوت او عوز الماء كعبارة المبسوط والشرايع وغيرهما
لكن يظهر من التامل فيها ان مرادهم الفوت والعوز في يوم الجمعة وهو المصرح به في جملة منها كعبارة
البيان والروضة والروض والعروة فلاحظها حتى يتبين لك حقيقة الحال والحاصل ان
التعجيل انما يتوقف على عدم التمكن من الغسل في وقته سواء علم التمكن من القضاء او عدم التمكن منه اولا
هذا ولا زال لعموم المستند كما علمت **والثاني** في ان الرجحان في الصورة المفروضة هل هو للتعجيل
او التاخير والمصرح به في كلام العلامة في المنتهى ونهاية الاحكام هو الثاني وقد سمعت عبارتهما وربما
يكون هذا هو الظاهر من كلام الفقيه والهداية والمبسوط والكتاب لنفي الاول البأس عن الغسل في الخميس
والحكم بجوازه في الثاني كما في الكتاب والتعبير بالرخصة في الثالث والظاهر الاول وهو المصرح به
في الرسالة الغرية والذكرى والموجز والعزية قال في الاول وتقديمه افضل من قضائه وفي الثاني
ولو تعارض الحال بين التعجيل والقضاء فالافضل التعجيل لقربه من الجمعة وفي الثالث ويقدم التعجيل
على القضاء لو تعارضا وفي الرابع ولو تعارض التعجيل والقضاء فالتعجيل افضل ويمكن الاستدلال
لذلك بالحديثين المذكورين وذلك ان نقول ان غاية ما فيهما انه عليه السلام امر بالاغتسال في يوم الخميس
ودلالة الامر على الافضلية ممنوعة لو صح ان الامر فيهما ورد في مورد توهم الحظر لما عرفت من ان الاتيان
بالعبادة الموقتة قبل دخول وقتها خلاف الاصل فلا يكون المستفاد منه الا الاباحة والجواب عنه
ان ذلك مع قطع النظر عن سياق الحديث واما مع الالتفات اليه فلا ينبغي التامل في استفادة الرجحان
منه كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية وهذا القدر مع الحكم الصريح من جماعة من العلماء الفضلاء
يكفي لاثبات المرام سيما بعد كون المقام مما يتسامح فيه ومما ذكر يظهر الوجه للقول الثاني مع الجواب
واما ما تمسك به العلامة قدس الله سره ونحوه من اولوية القضاء من التقديم فقد عرفت الحال
فيه فيتجه ان يقال انه مصادرة وما تمسك به شيخنا الشهيد في اثبات اولوية التعجيل من التاخير
حيث قال لقربه من الجمعة فهو يحقق المرام ويمكن ان يقال فيما نحن فيه وجوه **منها** ان يكون المراد من الجمعة

في كلامه

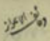
في ان زمان التعجيل اجزاؤه متفاوتة في الفضيلة

في ان المناط في تقديم الغسل خوف عدم التمكن في وقت الاداء وليس المناط في التقديم عدم التمكن منه في وقت القضاء

في كلام صلوة الجمعة ويكون المراد ان الغسل مع التعجيل يكون اقرب من الجمعة منه مع التاخير **ومنها** مثله
الا ان المراد من الجمعة يومها ويتوجه عليها منع الاقربية على سبيل الاطلاق لوضوح امكان وقوع ساعة يكون
الغسل في بعضها مع التاخير اقرب من الجمعة كما يكون في البعض الاخر مع التعجيل كذلك وفي الثالث يكون
حال التعجيل كما في التاخير كما لا يخفى على المتامل **ومنها** ان يكون المراد من الجمعة كما في الضمير المذكور
ويكون الضمير في قربه عايدا الى المغتسل والمراد ان المغتسل مع التعجيل في كل ان من انات الغد في الغسل
اقرب الى الجمعة من ان لا اخذ به ويكون الامر مع التاخير بعكس حكم برجحان التعجيل لقربه من الجمعة كسبق
عدم التاخير ويتوجه عليه ان ذلك ولا الاقرب بالمعنى المذكور مع الافضلية غير معلوم الا من جهة
التسامح لكن مع ذلك يمكن ان يجعل المقتضي للترجيح المقدم ايراد القرينة كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية ولا حاجة الى التطويل في الترجيح
على ما تمسكنا به وينبغي التنبيه هنا على امرين **احدهما** ان الاجزاء التي في زمان التعجيل هل هي متساوية
في الرجحان والفضيلة او هي متفاوتة فيكون الاجزاء المتاخرة افضل من السابقة وبزيادة افضلية
اخر الوقت في زمان التعجيل اولا فيه [illegible] ولعل الظاهر من اكثر الاصحاب هو الاول لحكمهم بالاغتسال
يوم الخميس عند الاعواز من غير تنبيه على اولوية الغسل في بعض اجزائه منه في غيره والمصرح به في
البيان والدروس هو الثاني فلاحظ عبارتهما في ضمن العبارات السالفة وفي جامع المقاصد بعد ان
عنون كلام القواعد ويتقدم مع الزوال كلما قرب من الزوال كان افضل باعتبار القطر هنا يقتضي افضلية اخر الاداء والتقديم
واول القضاء وما قرب من الافضل فيليه في الفضل ولعل الوجه في ذلك هو ان ذلك ادخل في تحقق
الحكمة الموجبة لتشريع هذا الغسل على ما دلت عليه بعض النصوص السالفة ومقتضاه بعد تسليم اطراده الحكم
بافضلية كل جزء من الاجزاء اللاحقة من سابقه **والثاني** هل المناط في التعجيل في الغسل بالنسبة الى
يوم الخميس هل هو موقوف على خوف عدم تمكنه منه في يوم الجمعة مطلقا ولو كان بعد الظهر منه او في
وقت الاداء المصرح به في البيان والروض وعيون المسائل هو الثاني قال في الاول ويعجل يوم الخميس
لخائف فوت الاداء وان علم التمكن من القضاء وفي الثاني ويقضي بعده الى اخر السبت كما يعجله
خائف عدم التمكن منه في وقته من الخميس وفي الثالث وخائف عدم التمكن منه اداء يقدمه الخميس
وهو مقتضى ما تقدم نقله من الذكرى والموجز لتصريحهما بتقديم التعجيل على القضاء عند التعارض بين
الاطلاق وهو الظاهر من العدد [illegible] لصلاة ليستحب الغسل الجمعة اداء ما بين طلوع الفجر الى الزوال وتعجيله
يوم الخميس لخائف تعذره يوم الجمعة واخر الى قبيل الغسل وقضاء الى اخر السبت واوله افضل والظاهر
ان المراد من خوف تعذره يوم الجمعة خوفه قبل الزوال كما يرشد اليه ما تقدم عليه وما تاخر عنه و
لعل الظاهر من المبسوط والمسالك ايضا على ان الظاهر من خوف الفوت فواته في وقت الاداء
وهو الظاهر من الكفاية والبحار ايضا فلاحظ ذيل عبارتهما حتى ينكشف لك حقيقة الحال ولعل
الظاهر من عدم التمكن منه اداء لتقديم الخميس وهو مقتضى الفقيه والهداية والمهذب والجامع والمعتبر و
المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام هو الاول لانهم جعلوا التعجيل منوطا بعدم وجدان الماء في يوم الجمعة
ومعلوم ان اليوم عندهم عبارة عن الامتداد الحاصل فيما بين الفجر والغروب والظاهر من الجميع ما في



الدروس قال وهل يشترط في استحباب التقديم خوف الاعواز يوم الجمعة فقط او فيه وفي يوم السبت ايضا
احتمل العلامة في المنتهى الثاني لان القضاء اداء من التقديم كما في صلاة الليل وفيه ضعف والظاهر
الاول فان في الروايتين علق الحكم باعواز الماء يوم الجمعة فقط واما الحدائق والكتب التحرير والقواعد
والرسالة النفلية والجعفرية فيحتمل الامرين فلا حاجة الى الكتب السالفة ولعل المستند في الاول هو ان
ما بعد الزوال الى اخر يوم الجمعة الى الغروب كيوم السبت في كونه وقتا للتدارك والقضاء فكان التمكن
من الغسل في يوم السبت غير مانع من التعجيل فكذا الحكم فيما بعد الزوال الى الغروب والمستند
في الثاني اي لا الاول مضافا الى الاصل المنكر الحديثان المذكوران وتعجيل عليه السلام فقدان الماء في الغد
الذي عبارة عن يوم الجمعة علة لجواز التعجيل والفقدان في جزء منه مع وجوده في الجزء الاخر لا يكفي
لصدق الفقدان في مجموع اليوم فلا يسوغ التعجيل وهو المطلوب ولك ان تقول ان قوله عليه السلام الماء
غدا فليغتسل اليوم بعد قوله عليه السلام اغتسل اليوم لغد من المعلوم ان غسل الغد الذي امر عليه السلام بالاغتسال
يوم الخميس بدله هو الغسل قبل الزوال فقوله عليه السلام [illegible] ما ذكران الماء الذي به يتحقق الغسل
قبل الزوال [illegible] وهو يتحقق في ضمن فردين احدهما ان يكون الماء منتفيا في مجموع يوم الجمعة و
الثاني ان يكون مفقودا فيما قبل الزوال وان علم بوجوده بعد لوضوح انه يصدق حينئذ انه غير متمكن
من الماء الذي يغتسل به قبل الزوال والتمكن من الغسل فيما بعده لا يكفي لصدق التمكن فيما
قبله وان كان [illegible] والحاصل ان مقتضى قوله عليه السلام انكم [illegible] ما يجوز
لا [illegible] الى [illegible] بيان [illegible] لا يمكن [illegible] الغسل المعهود في الغد وهو الغسل
قبل الزوال فيه وهو اعم من ان لا يوجد فيه ماء اصلا او يوجد لكن فيما بعد الزوال فالحق
جواز التعجيل في الصورتين بل افضليته من التاخير فيهما وان كان الاحوط ترك التعجيل في الثانية
السادس المصرح به في كلام جماعة من الاصحاب انه لو تمكن الآتي بالغسل يوم الخميس من الغسل
في وقته استحب اعادته صرح به في المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والقواعد والذكرى
والموجز وشرح الدروس قال في المنتهى لو اغتسل يوم الخميس لخوف الماء ثم وجد الماء يوم الجمعة
استحب له الاعادة لان البدل انما يجزي مع تعذر المبدل وغسل الخميس [illegible] بل [illegible] وجد بعد الزوال
فالاقرب عدم الاعادة لفوات الوقت والقضاء كالتقديم في البدلية وفي التذكرة لو اغتسل يوم الخميس
لعذر ثم زال العذر قبل الزوال استحب اعادته لسقوط حكم البدل مع امكان المبدل وفي نهاية الاحكام لو اغتسل
يوم الخميس ثم وجد الماء يوم الجمعة استحب له الاعادة لان البدل انما يجزي مع تعذر المبدل اما لو وجد
بعد الزوال فالاقرب عدم الاعادة لفوات الوقت والقضاء كالتقديم في البدلية وكذا السبت وفي
التحرير لو خاف عوز الماء قدم يوم الخميس ولو وجد فيه فالاقرب استحباب اعادته والضمير في فيه
يحتمل ان يعود الى وقته في قوله وقته من الفجر الى الزوال كما يحتمل عوده الى يوم الجمعة ومقتضى
الثاني استحباب الاعادة لو وجد بعد الزوال لكن الاول اولى يعني ما ذكره في كتبه السالفة وفي القواعد
يستحب الجمعة من طلوع الفجر الى الزوال ويقضى لو فات الى اخر السبت وكلما قرب من الزوال كان الافضل



عن الاعواز

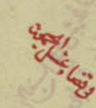
وخالف الاعواز [illegible] يوم الخميس فلو وجد فيه اعاده الكلام في المرجع كما في التحرير الا ان امر العود الى طلوع
الفجر الى الزوال فيه اشكال وفي الذكرى ولو قدم الخميس ثم تمكن منه في الجمعة اعاده لسقوط البدل بالمبدل و
الجمعة فيه وان كان [illegible] ما بعد الزوال ايضا لكن [illegible] لسقوط البدل بالمبدل قرينة على ان المراد منه
ما قبله وفي الموجز ولو تمكن فيه اعاده ويقدم التعجيل على القضاء لو فاتا رضا والضمير فيه عائد الى الفجر الى الزوال
المذكور في كلامه لا يوم الجمعة لقوله ويقدم التعجيل الى اخره فتامل حتى يتضح لك حقيقة الحال وفي
شرح الدروس ولو وجد المقدم للغسل يوم الخميس الماء يوم الجمعة قبل الزوال فالظاهر استحباب الاعادة
لاطلاق في ادلة غسل الجمعة وان سلمنا ان ظاهر الروايتين بدلية هذا الغسل لغسل يوم الجمعة مطلقا لان
تخصيص الروايات الكثيرة المعتبرة السند بمثل هاتين الروايتين مشكل واذا وجد الماء بعد الزوال يوم
الجمعة او وجد يوم السبت فهل يستحب الاعادة ام لا الظاهر لا سيما في يوم السبت لان ادلة القضاء لا
[illegible] غير صحيحة وانما عمل عليها باعتبار الشهرة ولا شهرة فيما نحن فيه بل الظاهر من الفقيه والمدارك
والذخيرة والبحار عدم اختصاص استحباب الاعادة بما قبل الزوال وقد مر في مجموع يوم الجمعة وقد ادرك ما
عبارة الفقيه في اوائل البحث قال في المدارك ولو تمكن من قدم غسل يوم الخميس من الاتيان به يوم
الجمعة استحب له ذلك كما صرح به الصدوق رحمه الله في من لا يحضره الفقيه تمسكا بالاطلاق وفي
الذخيرة والبحار ولو تمكن من قدم غسله يوم الخميس من الغسل يوم الجمعة استحب له ذلك لعموم الادلة
وبه صرح ابن بابويه رحمه الله وغيره لكن لا يبعد ان يقال ان مرادهم من يوم الجمعة ما قبل الزوال منه [illegible]
[illegible] لعموم الادلة [illegible] عليه فلا يكون [illegible] مخالفا للاول ثم لا يخفى ان الحكم باستحباب الاعادة
يحتمل وجهين **احدهما** ان يكون الغسل المقدم ما يحصل به الامتثال فلو اقتصر عليه لكان [illegible]
للسنة فيكون الاعادة مستحبا اخر كاعادة الصلاة المنفرد بعضها المؤداة منفردا جماعة واليه يومي الحكم باستحباب
الاعادة المظهر لعدم توقف الامتثال عليها **والثاني** ان يكون الغسل المأتي به يوم الخميس [illegible]
فان تمكن من الاغتسال في وقته تبين انه لا مدخلية له في الامتثال والا يكون محصلا للامتثال
عن وظيفة الجمعة كما هو الظاهر من كلام شيخنا الصدوق قال [illegible] يوم الجمعة اغتسل وان [illegible]
اجزاه ومن الاستدلال في كلام غيره بسقوط حكم البدل مع المبدل كما لا يخفى على المتامل تحقيق الحال [illegible]
ان يقال انه لم في الحكم باستحباب اعادة الغسل في وقته دليلين **احدهما** ان الغسل في يوم الخميس
بدل من غسل الجمعة في وقته ومن المعلوم ان البدلية انما تحقق عند التعذر من المبدل والمفروض التمكن
منه [illegible] عليه ان المتيقن من الاخبار بالبدلية انما هو من خوف عدم التمكن من المبدل في وقته [illegible]
[illegible] ان الشايع عين لغسل الجمعة بدلا في الصورة المفروضة [illegible]
لا [illegible] والحكم بجواز الجمع بين البدل والمبدل **والثاني** اطلاقات النصوص الدالة على رجحان
رجحان الغسل في يوم الجمعة فانها باطلاقها تشمل ما نحن فيه ايضا ويتوجه عليه ايضا انه لم يثبت في يوم
الجمعة الا غسل واحد وقد امر الشارع باتيانه في يوم الخميس اذا خاف عدم التمكن منه في وقته
والمفروض انه اتى به [illegible] ولهذا لم يصدق على الاتي بالغسل في يوم الخميس في الصورة المعهودة انه تارك

لغسل الجمعة والحاصل ان الظاهر من ملاحظة النصوص الواردة في المسألة ان غسل الجمعة يؤتى به
في يوم الجمعة فيما اذا استطاع التمكن منه فيه وفي يوم الخميس فيما اذا خاف عدم التمكن منه فيه والعزم من
الله ان يبدل الخميس حتى يتصدق في حقه انه اتى بغسل الجمعة فلا يصح التمسك بتلك الاطلاقات لاعادة
الغسل ثانيا في محل الكلام لكن الحكم باعادة الغسل فيما نحن فيه والتحقيق في بيان المستندات
ان المغتسل يوم الخميس بخوف عدم التمكن منه في وقته اما ان ينكشف له بعد عدم التمكن او انكشف التمكن
او لا هذا ولا ذاك والامر في الصورة الاولى والثالثة كما تقدم من حصول الامتثال اما الاولى فظاهر
وكذا الثالثة لما عرفت من ان غسل الجمعة في حقه هو الغسل يوم الخميس كما انه يعتد امتثال الاوامر الموجهة
بذلك الغسل فلم يدخل تحت من اخل بالغسل حتى يشمله النصوص الامرة بالغسل في يوم الجمعة واما الصورة الثانية
اي اذا تمكن من الغسل في يوم الجمعة فلا يبحث الا عاكره فيما اذا اراد الامتثال فالغسل الماتي به يوم الخميس
كعدم تحقق الحال في ابان المرام يستدعي التحقيق ان الالفاظ اسام للمعاني النفس الامرية والامتثال ان يحصل
باعتقاد المكلف انها كذلك لكن المعول على الاعتقاد بعد تبين الخلاف ما ليس عليه دليل نوضح الحال
يستدعي انه قد عرفت ان المستند في الاتيان بغسل الجمعة يوم الخميس هو الحديثان المذكوران ولا يمكن
التمسك بشيء منهما في تأدية السنة فيما نحن فيه اما قوله عليه السلام [illegible] ليس فيه ما [illegible] فظاهر
انه عليه السلام امر بتقديم الغسل في يوم الخميس بفقدان الماء في يوم الجمعة باجمعهم فليس فيه احتمال التخلف فلو
اعتقد احد يوم الخميس بفقدان الماء يوم الجمعة فهو وان ساغ له الاغتسال بمعنى انه ليس في فعله حرج و
اثم لكن بعد تبين الخلاف والتمكن من الماء الكثير مثلا في يوم الجمعة لا يمكن الحكم بتأدي السنة تمسكا بما
ما عرفت فلا يبحث الاغتسال تحصيلا للامتثال ولا يلزم من رفع الحرج عن الغسل وكونه محصلا
للامتثال واما قوله عليه السلام ان الماء فيها قليل فكذلك فيما اذا اعتقد قلة الماء وتبين كثرته لعين ما ذكر من
ان الحكم المبني عليه قلة الماء فيحصل مع التخلف فانه اعتقد القلة وتبين الكثرة لا يمكن مندرجا
تحت الرواية فلا يمكن الاستناد اليها في تادية السنة وليس لنا دليل اخر فلا يبحث الاعادة تحصيلا
للامتثال وتادية للسنة والحاصل ان قوله عليه السلام في الصحيحة السالفة لا تدع الغسل يوم الجمعة يقتضي
توقف الامتثال على الاغتسال يوم الجمعة لوضوح ان الظاهر كون يوم الجمعة ظرفا لقوله عليه السلام لا تدع
خرج ما كان مستندا لا تحت الروايتين وقد عرفت فيبقى غيره مستندا تحت العموم ومما ذكر يتبين ان قولهم
باستحباب الاعادة ينبغي ان يكون في قوة قولهم يستحب الغسل لا ان الغسل السابق يستحب هذا مستحب
اخر بل هو نظير قولهم لم يجز الصلوة مع اعتقاد دخول الوقت في اليوم الغيم فان ظهرت المخالفة ولم يمض
شيء من الوقت يجب الاعادة في هذا المقام شيء اخر وهو انه قد تقدم ان المقتضي لتقديم الغسل اعتقاد
قلة الماء وهو لا يمكن مع القطع بعدم كما يشير للغسل بل مع الشك في ذلك فمن لم يعلم انه داخل
في القسم الاول مع انه يمكن دعوى ظهوره في القسم الثاني وقد يتم الامر عليه في بعض المباحث
السالفة ويتضح انه الوجه في احتمال الخوف والخشية في كلمات الاصحاب فالمستفاد
من الحديث ثانيا الامتثال بالاغتسال يوم الخميس فيما اذا كان التمكن من الغسل يوم الجمعة مشكوكا

وهو اعم من ان يغلب الشك بالظن ام لا ويمكن الجواب عنه بان الظاهر من سياق الحديث ان مقصوده
عليه السلام الامر بالتقديم من جهة الاهتمام والمبالغة في رعاية هذا الغسل والمواظبة عليه وان ذلك من جهة
قيام احتمال لعدم التمكن منه في وقته فاذا كان هذا الاحتمال قائما وامكن ان يكون هو الرافع كذلك فلو لم
يقدم حصل الاخلال به فامره بالتقديم المؤذن عن ذلك فيه هذا الظهور ارادة البدلية فيما اذا ظهر التمكن او لم
يظهر لم يظهر في خلافه والشك في الارادة كاف في المقام لعدم امكان رفع اليد عن العموم الثابت بمجرد
الاحتمال وودق النظر في المقام واطلب التوفيق لدرك المرام فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين والحمد لله تعالى
لدفع الشبه ووساوس الشيطان هذا كله فيما اذا تمكن من الغسل بعد تمام الاوان واما اذا لم يتمكن منه لكن تمكن
منه في وقته القضاء ولو كان بعد الزوال من يوم الجمعة فالظاهر ان عدم الاعادة مما لا ينبغي الارتياب
فيه وكيف مع انك قد عرفت ثبوت التقديم بل رجحانه في الصورة السالفة ولو مع القطع بالتمكن منه
في وقت القضاء فما التقديم قد حصل الامتثال واقعا فالقضاء انما هو عند الاخلال والحاصل ان القضاء بدل
عن الفائت وهو هنا غير متحقق كما عرفت انه قلت ان المستند في القضاء هو الحديثان المتقدمان احدهما
ما رواه سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه من اخر النهار
فان لم يجد فليقضه يوم السبت والثاني ما رواه عبد الله بن بكير عنه عليه السلام قال سألته عن رجل فاته الغسل
يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت والمستفاد منهما ان المناط في ثبوت
القضاء عدم الاغتسال في اول نهار يوم الجمعة وهو متحقق فيما نحن فيه فينبغي الحكم بالقضاء قلنا من
البين ان عدم الاغتسال انما اوجب القضاء اذا كان الاغتسال هناك مامورا به ومطلوبا منه وبالجملة
لم يكن مؤديا ما حصل للامتثال وهذا هو المراد منها قطعا وقد عرفت مما فصلناه خلافه وان الغسل الذي
في حقه هو الغسل في يوم الخميس والمؤدي متحقق والحاصل ان ما حصل فيه الاخلال لم يكن مطلوبا
وما كان مطلوبا لم يحصل فيه الاخلال لعدم ايجاب القضاء لكن هنا مكان ينبغي ان يتكلم فيها **الاول**
اذا اخل بالغسل يوم الخميس من اعتقد عدم التمكن منه في وقته وتبين مطابقة الاعتقاد للواقع وتمكن
منه في وقت القضاء فهل يثبت القضاء في حقه ام لا **والثاني** من لم يتمكن منه لا في يوم الخميس ولا
في وقت الاداء لكن تمكن في وقت القضاء فهل يشرع القضاء في حقه ام لا وسنقف على تحقيق الحال
في ذلك ان شاء الله الاكبر هذا كله اذا انقضى عليه الوقت ولم يتمكن من الغسل فيه واما اذا تمكن منه فيه
ولم يفعل قبل عليه القضاء ام لا بناء على ان الاتيان بالغسل في يوم الخميس فالظاهر هو الاول لما عرفت مما ابرزناه
من ان التمكن منه في وقته انكشف عليه ان ما اتى به لم يكن مطلوبا في حقه والقضاء انما هو تدارك الفائت
المطلوب الفائت فالماتي به غير مطلوب في حقه والمطلوب لم يات به فينبغي ان يتدارك **والسابع** قد
عرفت مما اسلفناه ان الغسل الماتي به في يوم الخميس في الصورة المفروضة ينوي فيه انه تدارك وبدل عن
الغسل المطلوب في يوم الجمعة لخوف عدم التمكن منه فيه لانه المدلول عليه بقوله عليه السلام اغتسلوا اليوم لغد
ولهذا انه السلطب عليه السلام ما غسلنا يوم الخميس الجمعة لا ان القضاء يوم السبت مثلا كذلك وهذا القدر
مما لا ينبغي ان يتأمل فيه واتم الكلام في انه هل ينوي فيه الاداء ام لا والتحقيق الحال فيه يتوقف على تحقيق الكلام

ذا الغسل الماتي به في يوم الخميس
لعبادة ادا ولا قضاء

فى ان هذا الغسل هل له وقتان اختيارى واضطرارى وهو من فجر يوم الخميس الى طلوع الفجر من يوم الجمعة
كصلوة الليل بالاضافة الى المسافر والشاب الذى يمنعه رطوبته وما عن الاتيان بها بعد نصف الليل
ونحوهما فان وقتهما من اول الليل الى اخره وهو الوقت الاضطرارى لهما كما ان بعد نصف الليل
وقت اختيارى لهما وكالوقوف فى عرفات ومشعر فان الوقت الاختيارى للاول من الزوال الى الغروب
فى يوم عرفة والوقت الاضطرارى له ليلة النحر وللثانى من طلوع الفجر الثانى الى طلوع الشمس والاضطرارى
له من طلوع الشمس الى الزوال او لا يكون كذلك ولعل الظاهر من العلامة فى النهاية والمنتهى هو الاول فانه
الاول وقتا للحكم من طلوع الفجر وفى الثانى وقت المختار من طلوع الفجر الى الزوال بناء على ان لفظ المختار
يرشد الى ان له وقتا اخر يكون ذلك وقتا للمضطر والتحقيق هو الثانى للقطع بان هذا الغسل انما هو
غسل الجمعة ولا معنى لجعل الخميس وقتا للغسل فى يوم الجمعة اذ نقول ان وقته زمان والعبادة
هى بجعل الشارع ولم نجد فى الادلة الشرعية ما يدل عليه ولم يفهم من الحديثين السابقين الا جواز الاتيان
به فى يوم الخميس لاحتمال عدم التمكن منه فى وقته والظاهر منه ان ذلك انما هو بنية التقديم والتعجيل
لكنه وقتا له فالمغتسل يوم الخميس ينوى بالتقديم لا الاداء وهذا هو الظاهر من كلامهم فلاحظ عباراتهم
السالفة الا انها مختلفة فى الظهور والاظهرية فلاحظ عبارة الدروس والبيان وغيرهما فان المحقق
الشيخ على فى حاشيته على الكتاب ينوى المغتسل الاداء ان فعله فى وقته والا فالقضاء او التقديم
وفى المسالك وليتوالتقديم ليتميز عن الاداء والقضاء ان قلت ليس كلا من وقتيه زمان الفعل الا
جواز الاتيان فيه وهو متحقق فيه قلنا حصر الثمرة فيما ذكرتم فاسد قطعا لان من جملة الثمرة المترتبة
عليها نية الاداء وشرعية القضاء عند الاخلال به ونحوهما كما لا يخفى على المتأمل وستقف على ما هو الحق
فى المقام مفصلا ثم نقول ان الفرق بين صلوة الليل والوقوفين وبين ما نحن فيه ظاهر لظهور
ان تخصيص اضافة الصلوة الى الليل جعل اجزاء الليل كائنة ما كانت وقتا لها ليس فيه مخالفة لظاهر
الاضافة بل ظاهرها جواز الاتيان بها فى اى جزء من اجزاء الليل اتفق وهكذا الوقوف فانه عبارة
عن الكون ويمكن جعله فى النهار كما يمكن جعله فى الليل بخلاف ما نحن فيه فان الغسل فيه عبارة عن
غسل الجمعة وهو لا اضافة ثابتة جعله فى غير الجمعة وقتا له فكيف يمكن ان يجعل يوم الخميس الوقت
الاداء لغسل الجمعة بخلاف ما لو قيل ان وقته الاداء ليس الا الجمعة لكن الشارع سوغ التعجيل



فيه لخوف فواته فى وقته للتنبيه على غاية الاهتمام وبهاهنا لغة فتأمل **العاشر**
فى ثبوت القضاء لهذا الغسل اعلم ان الظاهر من المصرح فى كتب الاصحاب اطباقهم
على هذا المرام ويدل عليه جملة من النصوص الواردة من سادات الانام عليهم الاف التحية والسلام
كالصحيح المروى فى موضعين من الكافى عن حماد عن حريز عن بعض اصحابنا عن ابى جعفر عليه السلام قال
لا بد من غسل يوم الجمعة فى السفر والحضر فمن نسى فليعد من الغد والصحيح المروى فى التهذيب عن
ابن ابى عمير عن جعفر بن عثمان عن سماعة بن مهران عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة
فى اول النهار قال يقضيه من اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت وقد تكلما فى سنده

مقام الاستدلال على انتهاء وقت هذا الغسل بالزوال فليلاحظ والموثق كالصحيح المروى فيه ايضا عن عبد الله
بن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته
اغتسل يوم السبت وما رواه شيخنا الصدوق فى الهداية مرسلا عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال ان
نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت وما رواه فى البحار من كتاب العروس للشيخ
جعفر بن احمد القمى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ومن فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت وهذه النصوص
المذكورة مع استفاضتها واعتبار بعضها واعتضاد غيرها به وعمل الاصحاب يتعين العمل بها فما رواه شيخ
الطائفة فى باب العمل فى ليلة الجمعة ويومها من زيادات التهذيب فى الموثق عن ذريح عن ابى عبد الله عليه السلام
فى الرجل هل يقضى غسل الجمعة قال لا ينبغى حمله على ان المراد نفى ثبوت القضاء فيه بعنوان الاطلاق لما عرفت
من عدم ثبوته فيما بعد السبت واستدل العلامة فى المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام فى ثبوت القضاء
بقوله لنا انه عبادة موقتة فات وقتها فاستحب قضاؤها كغيرها من موقتات العبادات وهو ينافى بناء
عليه فى كتب الاصول من ان القضاء بامر جديد وما ذكره فى تلك الكتب فى عدم ثبوت القضاء بعد
السبت قال فى المنتهى لو فاته يوم السبت لم يستحب قضاؤه لان الاصل عدمه وكيف كان فان ثبوت القضاء
فى الجملة فى محل الكلام مما لا ينبغى التأمل فيه كعدم ثبوته فيما بعد السبت وانما الكلام هنا فى مطالب ينبغى
التنبيه عليها **الاول** ان وقت القضاء هل هو يوم السبت فقط فلا يسوغ غيره ولو كان بعد الزوال من
يوم الجمعة ام لا بل كما يكون يوم السبت وقتا له يكون بعد الزوال من يوم الجمعة وقتا ايضا فيه قولان
الاول هو الظاهر من المهذب لابن البراج قال ومتى زالت الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت و
الظاهر من الكتاب حيث قال ووقته ما بين طلوع الفجر الى زوال الشمس ويجوز تعجيله يوم الخميس لمن خاف
عوزه وقضاؤه يوم السبت **والثانى** هو الظاهر من الاكثر اذ هو مختار الفقيه والنهاية والمبسوط و
الجامع والمعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام والتذكرة والتحرير والقواعد والرسالة الفخرية والذكرى و
الدروس والبيان والموجز والجعفرية والروضة والمسالك وغيرها قال فى الفقيه ومن نسى الغسل او فاته
لعلة فليغتسل بعد العصر او يوم السبت وفى النهاية فان زالت الشمس ولم يكن قد اغتسل قضاه بعد الزوال
فان لم يمكنه قضاه يوم السبت وفى المبسوط يستحب قضاؤه لمن فاته اما بعد الزوال او يوم السبت
وفى الجامع ويندب لمن فاته غسل يوم الجمعة الى الزوال اداه بعده ويوم السبت يقضى به وحكى المعتبر عن
الشيخ ما ذكره فى النهاية ثم استدل بما تقدم من روايتى سماعة وعبد الله بن بكير ثم ناقش فى سندهما
ثم قال وسماعة واقفى وعبد الله بن بكير فطحى لكنها تخبر بان الغسل طهور فيكون حسنا وفى المنتهى ونهاية
الاحكام لو فاته يوم الجمعة قبل الزوال قضاه بعده ولو فاته يوم الجمعة اصلا قضاه يوم السبت وفى التذكرة
لو فاته الغسل اول النهار قضاه بعد الزوال الى ان قال لو فاته يوم الجمعة اول النهار وآخره استحب قضاؤه
يوم السبت وفى التحرير ويقضى لو فاته يوم السبت والاقرب بعد الظهر الجمعة بنية القضاء وفى القواعد
ويستحب الجمعة من طلوع الفجر الى الزوال ويقضى لو فات الى اخر السبت وفى الرسالة الفخرية للمحقق
المصنف ويقضى لو فات بعد الزوال ان تمكن والا السبت وفى الذكرى اورد الروايتين المذكورتين

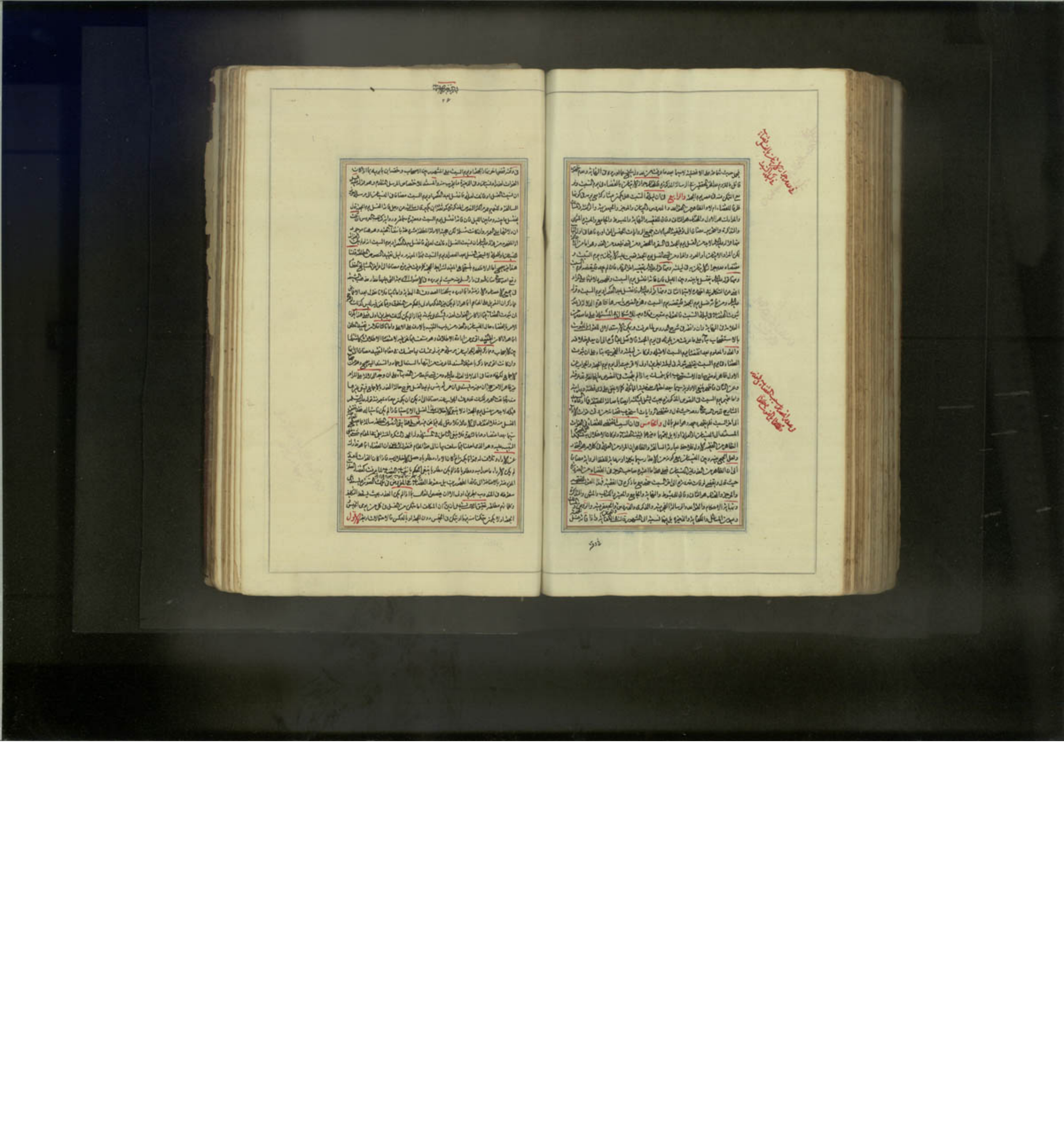
فى وقت القضاء باغتسال وقت
القضاء فى السبت

على وجه يظهر منه الاذعان بعضهم بنا وفي الدروس يستحب الغسل للجمعة اداء ما بين طلوع الفجر الى الزوال
لتجيل او يوم الخميس لخائف فقده يوم الجمعة واخر الوقتين الفضل وقضاء الى اخر السبت واوله افضل وفي
البيان والغسل للجمعة عند طلوع فجرها الى الزوال اداء وقربه منه افضل ثم يقضى الى اخر السبت وفي الموجز
بعد الحكم بان وقته من الفجر الى الزوال ما هذا لفظه ويقضى لو فات منه ثم الى اخر السبت وفي الجعفرية
ويستحب كذا الغسل اداء من فجر الجمعة الى الزوال وقضاء الى اخر السبت وفي الروضة ويقضى بعده الى
اخر السبت وفي المسالك بعد ايراد الخبر المذكور من الكتاب ما هذا لفظه مقتضاه انه لا يقضى بعد ذلك
الجمعة الى دخول السبت والاصح شرعية قضائه بفوات وقت الاداء الى اخر السبت والمستند في الاول
مرسلة حريز السالفة لقوله عليه السلم فيها ومن نسيه ثم ذكر من الغد والرواية السالفة المحكية عن كتاب العروس
لقوله عليه السلم فان فاته الغسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت والخبر المحكي في الكتاب وموثقة عبد الله بن بكير
سماعة ومرسلة الهداية السالفة والروايات المذكورة ان غيرها فيتبين لك ان اما الاول فظاهر اذ الظاهر
ان المراد من قوله عليه السلم من نسي غسل يوم الجمعة ثم ذكر من الغد فليغتسله مجموع اليوم سواء كان قبل
الزوال او بعده فالتدارك حيث لا ينحصر الا في يوم السبت ونحو ذلك اخرى ان التدارك حيث غير متصور في
يوم الجمعة ولذا امر به في يوم السبت ومنه الجواب عن رواية العروس حيث غير انفطر الى تغيير في
الطروس فاحتمال اختصاص وقت القضاء بيوم السبت مما ليس في فساده خفاء **والثاني** انه حكم
ان الظاهر انشاء الاختصاص المذكور على قولين **احدهما** امتداد وقت القضاء من زوال
يوم الجمعة الى اخر السبت وهو قول الاكثر **والثاني** مثله في النهاية لكنه خالف لرواية البداية فحدها
بناء على حين عصر يوم الجمعة وهو الظاهر من شيخنا الصدوق فلاحظ عبارته السالفة لقوله فليغتسل
بعد العصر او يوم السبت وافتى الفاضل الشيخ الخراساني في الكفاية قال واذا فات غسل الجمعة في وقته قضى
اخر نهار يوم الجمعة او يوم السبت ولعل المستند في ذلك المرسل السالف الذي رواه في الهداية مضمنا
الرواية سماعة لقوله عليه السلم فيها يقضيه اخر النهار والاقوى هو الاول لموثقة ابن بكير السالفة لما
اسلفنا في بيانه من ان الظاهر ان المراد من كلام السائل فاته الغسل يوم الجمعة فاته في وقت الاداء
فيقتضي اطلاق الجواب على هذا جواز الاتيان بالقضاء بعد انقضاء وقت الاداء مطلقا ولو قبل
العصر وهذا المعنى هو الظاهر من رواية سماعة لما اسلفنا في بيانها ايضا حاصله ان اخر النهار فيها
في مقابلة اول النهار فكما لا يمكن ان يكون المراد منه ما هو الظاهر منه لما نبهنا عليه فيما سلف بل المراد
منه من طلوع الفجر الى الزوال المختص بالاداء كذلك يكون المراد من اخر النهار بعد الزوال الى الغروب
والمرسل المروي في الهداية لا يسالم غير صالح لتقييد الاطلاق فيهما بعد اعتضاده بعمل الاكثر مضافا
الى انه يمكن الوجه في الامر بالاغتسال بعد العصر هو استمرار العذر المقتضي لفوات الغسل في وقته
الى العصر والحاصل ان المفروض في صدر الرواية ان المقتضي لفوات الغسل في وقته هو العلة المانعة
عن الاتيان به في اول النهار والغالب فيها اذا كان الاخلال بالغسل في وقته لعلة استمرارها في
دفعها الى العصر فيمكن ان يكون تخصيص العصر بالذكر لذلك لا لعدم ثبوته فيما قبله ولعل هذا هو الوجه

في امتداد وقت القضاء من الزوال الى اخر السبت

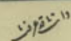
في كلام الصدوق ايضا المكرر شايعا فيما ذكر فلا يكون المقصود انتفاء الجواز فيما قبله فلا يكون منافيا
في المسألة واما نسبة الاستشهاد كما صدرت من الفاضل الشيخ الخراساني في الكفاية فهي من الامور الغريبة
والظاهر من ذيل كلامه ان هذه الدعوى انما هي بالاضافة الى مطلق الفوات في مقابلة قول الصدوق
لا باعتبار اخر نهار الجمعة كما ستقف على عبارته **والثالث** قد علم مما ذكر ان ما بعد الزوال من يوم الجمعة
الى الغروب كيوم السبت في كونهما وقت قضاء لمطلق الغسل وهذا مما لا اشكال فيه وانما الكلام في هذا المقام في
ان وقتيهما هل هي بعنوان الترتيب بمعنى ان الاتيان به في يوم السبت مشروط بعدم التمكن من الاتيان به في
يوم الجمعة او لا بل هو مخير في الاتيان به في ايهما شاء **الاول** هو الظاهر من شيخ الطائفة في النهاية
والرسالة الغرية ولعله الظاهر من المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام فلاحظ عباراتهم السالفة فعلى هذا لو اخل
به في يوم الجمعة مع التمكن من الاتيان به فيه لا يسوغ له الاتيان به في يوم السبت **والثاني** هو الظاهر من
المقنعة والمبسوط والجامع والتحرير والقواعد والدروس والبيان والموجز والجعفرية والروضة والمسالك
بل الظاهر من الذخيرة والكفاية ان لا اشتهار لنسبة الاول لو فاته الغسل قبل الزوال قضاه بعد الزوال او
في يوم السبت على المشهور بين الاصحاب وفي الثاني واذا فات غسل الجمعة في وقته قضى اخر نهار الجمعة
او يوم السبت على المشهور بين الاصحاب والمستند في الاول موثقة سماعة السالفة لقوله عليه السلم فيها
يقضيه اخر النهار وان لم يجد فليقضه يوم السبت وهو صريح في ان القضاء في السبت مشروط بعدم
التمكن منه في يوم الجمعة وهو المطلوب مضافا الى قوله عليه السلم يقضيه اخر النهار فان حمله على الحتم وان
كان مستبعدا لكن اللازم حمله على اقرب المجازات ومقتضاه التعيين واللابدية ففيه دلالة على الحكم
من وجهين وكذا موثقة ابن بكير الماضية وظهر وجه الدلالة مما ذكر في رواية سماعة ويمكن الاستدلال على
القول بالتخيير برسالة الهداية السابقة والرواية بعد الاجمال بالاشتهار غير مضر بالاستدلال على
الان الظاهر من تصحيح كلامهم ان اول ما يظهر منه هذا القول هو شيخ الطائفة في النهاية وقد رجع عنه
في المبسوط كما عرفت ولم يوجد في كلام من تاخر عنه ما يكون صريحا في موافقته عدا المحقق لما
عليه من الحمل في كلام المنتهى ونهاية الاحكام والتذكرة فهذا القول شاذ ثم نقول ان موثقة ابن بكير
ليست بصريحة في ذلك بل ولا في ظهورها كلام اذ ليس مستفادا من مفهوم قوله عليه السلم فان فاته
يوم السبت الا انه اذا لم يغتسل يوم الجمعة لا يغتسل يوم السبت وهو اجنبي عن ذلك من الدلالة
على الترتيب والحاصل ان منطوقه يدل على الاتيان بالغسل يوم السبت عند فوته في يوم الجمعة
ومفهومه عدمه عند عدمه وكلاهما خارجان عن محل النزاع ولا دلالة فيه على الترتيب اصلا ومنه يظهر الحال في
كلام العلامة اعلى الله مقامه في الاستدلال بالامر في النهاية وغيرها واما الامر بالاغتسال فيما بينه وما بين الليل
فكما ان لا قرينة على المعنى الحقيقي يرجح الحمل على اللابدية اكثر لا استعماله يرجح الحمل على الاستحباب
والثاني اولى لموافقته المشهورة ومنه تصحيح الجواب عن احد وجهي الدلالة في حديث سماعة واما قوله
عليه السلم فان لم يجد فليقضه يوم السبت فهو وان كان ظاهرا في تعيين الترتيب لكن المرسل المجبر بالاشتهار
في الدلالة على عدمه لزوجه اقوى منه ولا اشتراط لزومها لا يخفى ما لحمله اولى لموافقته المشهور

في ان ما بعد الزوال الى اخر السبت وقت القضاء



ان يكون متمكنا من الغسل فيها ولم يات به وهذا مما لا ينبغي التامل في مشروعية القضاء في حقه وان كان مقتضى ما ذكر في الفقيه والموجز خلافه وهو ضعيف لعموم موثقة ابن بكير ومعتبرة سماعة ورواية كتاب العروس على ما قدمنا المقال فيه بل يكون دعوى اولوية شمولها لذلك والثاني ان يكون متمكنا منه في يوم الجمعة دون الخميس وهذا ايضا مما لا ينبغي التامل فيه لما عرفت والثالث عكسه بمعنى انه كان متمكنا من الغسل في يوم الخميس اعتقد عدم التمكن منه في يوم الجمعة ولم يات به هناك وتبين مطابقة اعتقاده للواقع وهذا ايضا مما لا ينبغي التامل في ثبوت القضاء في حقه لما علمت من ان الغسل المطلوب في حقه هو الغسل يوم الخميس وقد اخل به فيندرج تحت عموم الادلة والرابع ان لا يكون متمكنا منه في شيء منهما ومثله ما اذا تمكن منه في يوم الخميس اعتقادا التمكن منه في يوم الجمعة ثم تبين مخالفة اعتقاده للواقع ومقتضى ما في الفقيه والموجز ثبوت القضاء فيه بل وجوبه فيه وفي امثاله لكن لا يخفى ما فيه لما نبهنا عليه من ان القضاء انما هو تدارك عن الاداء وتلافي له وهو انما يكون اذا كان مطلوبا من المكلف والمفروض انتفاؤه ولعدم التمكن منه فلا وجه للحكم بالقضاء ح

ويمكن الجواب عنه بانه لو كان الحكم بالقضاء متوقفا على ثبوت التكليف بالاداء يلزم انتفاؤه عند انتفائه واللازم باطل اما الشرطية فظاهرة واما بطلان اللازم فللزوم قضاء الصلوات فيما حصل الاخلال بها حال النوم مع انتفاء التكليف ح وهكذا قضاء الصوم للحائض مع انتفاء الطلب ح الا ان يقال ان هنا معنيين احدهما صدق القضاء بحسب العرف والثاني ثبوت التكليف به والظاهر ان المعتبر في الاول تحقق سبب الاداء في الجملة ولو لم يكن سببا بالاضافة اليه ولذا لا يجب على الحائض قضاء الصلوات لكن يجب عليها قضاء الصوم ويجب على النائم قضاء الصلوات ونحوها والتحقيق في الثاني افتقاره الى دليل يدل عليه فانما وجد نقول بثبوت القضاء هناك والا فلا ولو تحقق سبب الاداء واخل به كالصوم الذي هو كفارة النوم عن صلوة العشاء على التفصيل الذي نبهنا عليه في مباحث الاوقات فعلى هذا نقول فيما نحن فيه ان عموم جملة من النصوص السالفة بل خصوص قوله عليه السلم ان نسيت او فاتت لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت اقتضى ثبوت القضاء مطلقا ولو كان فوات الاداء لاجل عدم التمكن منه فلا ينبغي التامل في المسئلة مضافا الى ما علمت مما سلف ان ثبوت القضاء فيما اذا كان الفوات لعذر محل وفاق بين الاصحاب وهنا قول اخر يظهر من العلامة في التحرير وهو ثبوت القضاء في يوم الجمعة مطلقا واما يوم السبت فكذلك اذا كان الفوات لعذر واما اذا لم يكن كذلك ففيه اشكال حيث قال لو تركه فيه نهارا ففي استحباب القضاء يوم السبت اشكال انتهى كلامه رفع الله مقامه وكانه اراد من التهاون الاهانة لوضوح استلزامها الكفر والا فهذا نعوذ بالله منه بل المراد تركه من باب المسامحة والمساهلة فحصله يئول الى ما ذكرنا ولعل المستند فيه مرسلة حريز السالفة لقوله عليه السلم ومن نسي فليعد من الغد بناء على ان المراد منه بمعونة الصدر ان من نسي الغسل في يوم الجمعة ولو كان الظهر منه فليعد من الغد ومقتضى مفهومه كما نبهنا عليه انه اذا لم يكن الاخلال بالنسيان ليست الاعادة في الغد مطلوبة من حيث صورة الاخلال لعذر بالاجماع دون غيرها وهو وان اقتضى الحكم بعدم القضاء في يوم السبت في تلك الصورة لكنه لما كان منافيا لما اقتضاه غيره كما عرفت مفصلا اجيب الاشكال



وانت قد عرفت ما بيناه جوابه فلا حظ مضافا الى ما نبهنا عليه ايضا حاصله هو انه لا يبعد ان يكون المراد منه بمعونة قوله عليه السلم لا يدعن غسل يوم الجمعة في السفر والحضر انه لا ينبغي الاخلال به الا ناسيا فاذا تحقق النسيان ينبغي تداركه يوم السبت فيدل على رجحان التسليم وان اقتضى عدم التدارك في يوم السبت في غير صورة النسيان لكنه لاجل عدم الاخلال به وصف ورود يوم الجمعة لا لاجل انتفاء التدارك في يوم السبت في صورة الاخلال بغير النسيان فلا يصلح ان يتمسك به تخصيصا للنصوص المطلقة المؤكدة بالاطلاق المعتبر بما يترك الاستفصال عن الفوات في مقام السؤال فلا ينبغي الاشكال الظهور لحال الجواب الكلي المتعال والسادس في ان وقت القضاء كوقت الاداء متفاوت في الفضيلة والرجحان بحيث ان الاتيان بالغسل فيما بعد الزوال من الجمعة اولى من الاتيان به في السبت وهذا هو الظاهر من المنتهى ونهاية الاحكام والتذكرة وقد سمعت عبائرها ونبهنا على وجه دلالتها عليه ويحتمله الكلام المتقدم من شيخ الطائفة في النهاية وفخر المحققين في الرسالة لبعد ان يكون مرادهما التعين ولزوم الترتيب فيحمل على الافضلية وفي الدروس والبيان حكم بافضلية اول وقت القضاء في الاول وقضاء الى اخر السبت واول افضل وفي الثاني واخر المجمل افضل كان اول القضاء افضل وفي جامع المقاصد لعدان عنوان كلام القواعد وكلما قرب من الزوال كان افضل ما هذا لفظه هذا يقتضي افضلية اخر الاداء والتقديم واول القضاء فما قرب من الافضل فيليه في الفضل انتهى كلامه رفع مقامه والظاهر منه انه حمل العموم المستفاد من قوله وكلما قرب الى اخره على كل من الاداء والتقديم والقضاء اذ حق يكون مقتضيا لما ذكره والظاهر ان المراد منه خصوص الاداء فلا يشمل غيره سيما القضاء فلا يتم الاقتضاء وعلى اي حال ان المستند في التفصيل موثقة ابن بكير السالفة حيث سأله عليه السلم عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة اجاب عليه السلم يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت وقوله عليه السلم يغتسل الى اخره يحمل على الاستحباب والافضلية لما بيناه من ان حمله عليه اولى من الحمل على اللزوم والتعين ومقتضاه افضلية الاتيان بالقضاء في يوم الجمعة من الاتيان به في يوم السبت وهو المطلوب ويدل عليه ايضا رواية سماعة لما عرفت مما اسلفناه من عدم امكان حملها على ظاهرها فهي محمولة على الافضلية وبالغ عليه السلم في الدلالة على الفضيلة حيث جعل الاتيان في يوم السبت مشروطا بعدم التمكن منه في اخر يوم الجمعة ويمكن استفادة المرام من مرسلة حريز السالفة فتامل فيها حتى يظهر لك وجهه ثم احتمال ان يكون المراد ما ذكره شيخنا الشهيد في الدروس والبيان هذا المعنى فالوجه فيه ظاهر وان كان المراد منه ما افاده فظاهره فلم يظهر وجهه الا ان يجعل كونه اقرب الى وقت الاداء لكن المستند مما لم يعين ظاهرا الا ان يتمسك في اثباته بايتي المسابقة والمسارعة ولعلها الوجه في ما ذكره في جامع المقاصد حيث قال وما قرب من الافضل يليه في الفضل والمستفاد منه انه كلما قرب الى وقت الاداء فهو افضل مما يليه والابعد منه والبحث الرابع في اجزاء بعض الاغسال عن الاخر كاجزاء غسل الجنابة عن الجمعة مثلا فالاولى التعرض للمقام لايراد النصوص الواردة في المقام ثم العود الى تحقيق المرام فنقول منها الصحيح المروي في الكافي عن زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة واذا اجتمعت عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد قال ثم

في بيان النص الدال على اجزاء الاغسال بعضها عن بعض

قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها هذا ثم ان الحديث
على ما في الكافي وان كان محتملا غير مسند الى المعصوم صريحا لكن الظاهر ان مثل زرارة لا يروي مثل هذا الحكم الا
عن معصوم عليه السلام مع ان في فروع المستند مضافا الى انه مروي في اواخر السرائر نقلا عن كتاب حريز عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام وفي التهذيب عنه عن احدهما عليهما السلام الحديث رواه باسناده عن محمد بن علي بن محبوب
عن علي بن السندي عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر
اجزأ غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح الى اخر الحديث والاختلاف بينهما من وجوه **احدها**
ما نبهنا عليه فيما سلف من ان المذكور في الكافي الحجامة بعد ذكر الجنابة وفي التهذيب الجمعة وستقف على انه
مروي في اواخر السرائر ايضا نقلا عن كتاب حريز وكتاب محمد بن علي بن محبوب وفيه موافقة للتهذيب
في ذلك فالظاهر ان ما في الكافي مصحف **والثاني** ان المذكور في الكافي فيما بين الفجر والذبح الحلق وليس في
التهذيب والمذكور في السرائر هنا تارة موافق لما في الكافي واخرى لما في التهذيب وحيث رواه عن
كتاب حريز يكون بحكم الكافي وعن كتاب محمد بن علي بن محبوب بحكم التهذيب فالظاهر وقوع السقط
في كتاب محمد بن علي بن محبوب **والثالث** ان المذكور في الكافي اذا اجتمعت عليك حقوق وفي التهذيب
والسرائر فاذا اجتمعت عليك وهو الظاهر ثم انه ليس في سند التهذيب من يتأمل في شأنه الا علي
بن السندي وقد بسطنا الكلام فيه في مسألة الصلوات المزدوجة في السفينة فليلاحظ ثم ضعفه
على تقدير تسليمه غير مضر بما نحن بصدده اذ ذكره انما هو لكونه قرينة على ان المروي عنه في كلام زرارة هو
المعصوم وهذه الثمرة مترتبة عليه ولو مع تسليم الضعف في سند التهذيب مضافا الى ان الحديث المذكور
رواه في اواخر السرائر عن كتاب حريز هكذا قال وقال الفضيل وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام قلنا له
ايجزي اذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة فقال نعم وقال زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع
الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة الحديث ورواه في اواخره نقلا عن كتاب محمد بن علي
بن محبوب ايضا عن علي بن السندي عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما عليهما السلام
وزاد في اخره وقال زرارة حرم اجتمعت في حرمة يجزيك عنها غسل واحد **ومنها** ما رواه في الكافي
عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ
عنه ذلك الغسل عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم **ومنها** الموثق كالصحيح المروي في باب الحيض من زيادات
التهذيب وباب المرأة الجنب تحيض من الاستبصار عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا حاضت
المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وهو مروي في اواخر السرائر ايضا نقلا عن كتاب محمد بن علي بن
محبوب بالسند السالف **ومنها** الموثق كالصحيح المروي في الباب من الكتابين عن علي بن الحسن
بن فضال عن علي بن اسباط عن عمر بن يعقوب الاحمر عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل
عن رجل اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال تجعله غسلا واحدا **ومنها** الموثق
كالصحيح المروي فيهما ايضا عن ابن فضال ايضا عن عباس بن عامر عن حجاج الخشاب قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعد ما فرغ اتجعله غسلا واحدا اذا طهرت او تغتسل مرتين

قال يجعله

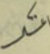
قال تجعله غسلا واحدا عند طهرها **ومنها** الموثق المروي في باب الميت يموت وهو جنب او حائض
او نفساء من طهارة الكافي وباب غسل الميت من طهارة الفقيه وباب تلقين المحتضرين من الزيادات عن عمار بن
موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المرأة اذا ماتت في نفاسها كيف تغسل قال مثل غسل الطاهر وكذلك
الحائض وكذلك الجنب انما يغسل غسلا واحدا فقط **ومنها** الصحيح المروي في الباب المذكور من
الزيادات والباب الاول من الاستبصار عن ابن مسكان عن المثنى عن ابي بصير عن احدهما عليهما السلام في الجنب
اذا مات قال ليس عليه الا غسلة واحدة **ومنها** الصحيح المروي في هذا الباب من الزيادات عن الحسين بن سعيد
عن علي عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد رواه باسناده الى ابراهيم
بن هاشم وطريقه اليه وان لم يذكره في اخر التهذيب والاستبصار لكن الظاهر من الفهرست ان طريقه
اليه صحيح حيث قال والذي اعرف من كتبه كتاب النوادر وكتاب قضايا امير المؤمنين عليه السلام اخبرنا بها
جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد قدس الله روحه ونور ضريحه واحمد بن
عبدون عن الحسين بن عبيد الله كلهم عن الحسن بن حمزة بن علي بن عبد الله العلوي عن علي بن ابراهيم عن علي
بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه ورواه في باب الرجل يموت وهو جنب من الاستبصار مع ذكر الواسطة
بينه وبين ابراهيم بن هاشم والسند في الكتابين ينتهي الى الحسين بن سعيد عن علي وعلى هذا فاشتراكه
لما لم يكن في تعيينه في المقام اهتمام طوينا عنه كشحا **ومنها** الصحيح المروي في الابواب المذكورة من الكافي
والتهذيب والاستبصار عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه
من الماء فقال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك عنه لجنابته ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة
واحدة **بيان** قال مولانا ملا مراد في شرحه على الفقيه ما هذا لفظه قوله لانهما حرمتان اي امران
لاجل رعايتهما اجتمعا في امر واحد لاجل ذكر وهو غسل الميت فحاصله ان المطلوب في كل واحد من غسل الميت
وغسل الجنابة بعنوان الغسل وكون وجوبه بسبب كذا ليس داخلا في مهيته فمطلوب كل واحد يتحقق في
غسل واحد انتهى كلامه وقال المحدث الكاشاني في الوافي بعد ذكر الحديث ما هذا عبارته سمي العبادتين
حرمتين لوجوب احترامهما انتهى ولا يخفى ما في هذين التفسيرين على المتأمل لعدم وضوح اعتبار المناسبة ولا
بين العلة والمعلول وهي بناء على التفسيرين غير ظاهرة فدقق النظر حتى يتضح لديك الحال ولتوضيح المرام
يستدعي ان يقال ان المقصود من السؤال الاطلاع على ما يكلف به عند اجتماع سببين من الاسباب
الموجبة للغسل في الميت هل هو التعدد ام لا واجاب عليه السلام بقوله يغسل غسلا واحدا الدال على تعين
الاكتفاء بغسل واحد والتعليل المذكور لا يقتضي التعيين بل يدل على جواز الاجتزاء بالواحد الظاهر
في رجحان التعدد مضافا الى انه لو كان المراد التنبيه على ما ذكره من التفسيرين لكان لفظ بيان
المدلول لا يناسب ان يكون المراد انه اي بالعبادتين او الامرين اللازمين في ضمن عبادة او امر
واحد على ان اللازم في الاول بناء على التفسير المذكور فيه لزوم الشيء لنفسه فهذان التفسيران غير مرضيين
في المقام وقال الفاضل السيد الجزائري في الذخيرة كان الحرمة بمعنى الحق والمعنى حقان اجتمعا في حق
واحد وهو ايضا منظور فيه يظهر وجهه للمتأمل فيما ذكر وتوجيه على الثلاثة انها لا يناسب الظاهر اجتمعتا

كما يظهر وجه الشمال ويمكن ان يقال في بيانه هو ان المراد من الحرمة في الحديث ما لا يحل انتهاكه وهو معناه
في اللغة قال في الصحاح الحرمة ما لا يحل انتهاكه وكذلك الحرمة والحرمة بفتح الراء وضمها وفي القاموس
الحرمة بالضم وبضمتين وكهمزة ما لا يحل انتهاكه فعلى هذا نقول ان مرجع الضمير في قوله عليه السلام اذا اجتمعا الحج
فالموت او غسلهما والاول اظهر وعلى النقدين يكون المراد ان المراد من اجتماعهما في محل واحد وكلا
ما لا يحل هتكه بتركه مستتبعه على الاول او تركه نفسه على الثاني لكنهما لما اجتمعا في ما لا يحل انتهاكه
اي الميت ... جانب الميت من جانب الجانب يوجب هتكه اكتفى بغسل واحد عنهما فعلى هذا
ينطبق الدليل على المدعى ويتحقق المناسبة بين العلة ومعلولها ويظهر الوجه في اختصاص الحرمة ... على ذي
فطنة ... وسر ... ومنها الحسن المروي في الباب المذكور من التهذيب عن شهاب بن
عبد ربه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يغسل الميت او من غسل ميتا اله ان يأتي اهله ثم يغتسل
فقال هما سواء لا بأس بذلك اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وهو جنب وان غسل
ميتا ثم اتى اهله توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما وهو مروي في باب الجنائز من الكافي ايضا ...
من النصوص الواردة في الباب وتحقيق المقام يستدعي ان يقال ان الغسلين ... اما واجبان او مستحبان
او مختلفان وعلى التقادير اما ان يكون المكلف يأتي بقصد الامتثال بالغسل عند كل سبب او لا بل يقتصر
على الواحد وعلى الثاني اما ان يكون كليهما مثلا او احدهما او لا هذا ولا ذاك بل يكون المنوي مطلق الغسل
فهنا اقسام الاول ان يكون الغسلان واجبين كغسل الجنابة ومس الميت مثلا والمكلف يأتي
بغسلين ينوي في كل منهما رفع الحدث المستند الى سببه وهذا وان كان في بادي النظر مما يقتضيه الاعتبار
لوضوح ان تعدد الاسباب يستدعي تعدد المسببات ويستفاد من بعض النصوص الواردة في الباب
كالصحيح المروي في الباب المذكور من التهذيب وباب الرجل يموت وهو جنب من الاستبصار عن العيص
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يموت وهو جنب قال يغسل من الجنابة ثم يغسل بعد غسل الميت
والصحيح المروي فيهما ايضا عن الكاهلي عن العيص عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل مات وهو
جنب قال يغسل غسلة واحدة بماء ثم يغسل بعد ذلك والموثق المروي في باب الحيض من الزيادات
وباب المرأة الجنب تحيض من الاستبصار عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام وابي الحسن
عليهما السلام في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب وهو
مروي في اواخر السرائر نقلا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب ايضا لكنه لا يخلو من اشكال اما من جهة
الحدوث والزوال اما الاول فلان الحدث عبارة عن الحالة المانعة عن الاشتغال بالعبادة
والمفروض انما حدثت في المكلف بالجنابة مثلا فلو فرض حدوثها بحيض ايضا مثلا يلزم تحصيل
الحاصل الا ان يفرض حدوثها دفعة واحدة لو امكن واما الثاني فلان المفروض ان تلك الحالة قد
زالت بغسل الجنابة فلم يبق شيء حتى يزول بغسل الحيض مثلا الا ان يكون محض تعبد والكلام
في ثبوته ويمكن الجواب عن الاول بان الفقهاء كما يستفاد من الادلة الشرعية انه عند عروض الاسباب
الموجبة للغسل لا يجوز الاشتغال بالصلاة مثلا واما كون الحدث عبارة عن الحالة المانعة فلم يثبت

في الادلة الشرعية

في الادلة الشرعية ما يدل عليه فلم لا يجوز ان يكون المستند الى الاسباب المذكورة خباثة نفسانية ويعبر
عنها بالحدث بل الظاهر ذلك فعلى هذا نقول عند انفكاك كل من الجنابة والحيض عن الاخر يتحقق الخباثة
المختصة المستندة اليه فقط فترتفع بغسل واحد وعند اجتماعهما يجتمع الخباثتان فلو نوى المكلف في
مقام الامتثال بغسل الجنابة مثلا رفع الخباثة المختصة به تختص بالرفع فيفتقر في رفع الخباثة المستندة
الى سبب اخر الى الاتيان بغسل اخر على انا نقول لعل ... ان الحدث عبارة عن الحالة المانعة يكون مع
كونها مانعة مانعيتها في الجملة وهو متحقق فيما نحن فيه ايضا لوضوح الحال في ذلك وهو ان المنع من الاشتغال
بالصلاة مثلا المتحقق بالسبب السابق لم يجتمع مع بقاء الحالة المستندة اليه الحالة المستندة الى السبب
اللاحق ... عند زوالها ... اثر الحالة المستندة الى السبب اللاحق ... الحال في الاشكال ...
في الزوال لكن هذا انما هو مع قطع النظر عما يقتضيه النصوص الواردة في المسألة وما اقتضته مقالات
واما بعد الالتفات اليها فكما ترى من قبيل الاجتهاد في مقابلة النص فلا يعول عليه ... لكشف
المرام تحقيق ما ستقف عليه في القسم الثاني والثالث من اقسام المسألة فيلاحظ والثاني ان يكون
المكلف يقتصر بغسل واحد يكون الملحوظ منه حال الاغتسال جميع الاسباب كان ينوي ان هذا الغسل
ما لا ينبغي التأمل فيه بل الظاهر عدم الخلاف في ذلك وان كان الظاهر من الذخيرة والبحار المعاني خلافه
تحققه كما ستقف عليه هنا انا نورد ما حضرنا من عبارات الاصحاب ليكشف لك حقيقة الحال فنقول
قال ثقة الاسلام باب ما يجزئ الغسل منه اذا اجتمع ثم اورد صحيحة زرارة ومرسلة جميل السالفتين ...
من عنوان الباب وايراد الحديثين ... وقال شيخنا الصدوق في الفقيه واذا ارادت
المرأة ان تغتسل من الجنابة فاصابها حيض فلتترك الغسل الى ان تطهر فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا
للجنابة والحيض وحكى العلامة السيد المجلسي عن الكراجكي وهو الشيخ ابو الفتح الكراجكي من تلامذة سيد
السيد المرتضى وشيخ الطائفة انه قال في كنز الفوائد ان شيخنا المفيد ذكر في كتاب الاشراف ان الذي يجب
عليه عشرون غسلا ... ويجزي عن جميعها غسل واحد هذا رجل احتلم واجنب نفسه بانزال
الماء وجامع في الفرج وغسل ميتا ومس اخر بعد برده بالموت قبل تغسيله ودخل المدينة لزيارة رسول الله
صلى الله عليه وآله واراد زيارة الائمة عليهم السلام هناك وادرك فجر يوم العيد وكان يوم جمعة واراد قضاء
غسل يوم عرفة وعزم على صلاة الحاجة واراد ان يقضي صلاة الكسوف وكان عليه في يومه بعينه صلاة ركعتين
واراد التوبة من كبيرة على ملجأ ... عن النبي صلى الله عليه وآله واراد صلاة الاستخارة وحضرت صلاة الاستسقاء
ونظر الى مصلوب وقتل وزغة وقصد الى ... واهرق عليه ماء غالب النجاسة انتهى كلامه رفع مقامه و ...
على تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة كما لا يخفى وان كان في بعض المواضع منه تأمل وفي المبسوط اذا اجتمع
غسل جنابة وغسل يوم الجمعة وغيرهما من الاغسال المفروضات والمسنونات اجزأ عنها غسل واحد
اذا نوى به ذلك فان نوى به غسل الواجب دون المسنون اجزأه عن الجميع وان نوى به المسنون دون
الواجب لم يجزه وان لم ينو شيئا لم يجزه عن شيء من ذلك وفي الخلاف اذا كان جنبا فاغتسل ونوى
به الجنابة والجمعة اجزأ عنهما وبه قال ابو حنيفة والشافعي وقال مالك لا يجزي حتى يفرد كل منهما دليلنا اجماع

القربة ومنها انها اذا اغتسل غسلا واحدا ولو بنوى به غسل الجنابة فلا غسل الجمعة فانه لا يجزيه عن واحد
منها وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة يجزيه دليلنا ما دللنا به على ان الوضوء والغسل لا بد فيهما من نية
فاذا لم ينو فيجب ان لا يكون مجزيا وقال في الاستبصار بعدما اورد عدة من الاخبار الدالة على ان المرأة
اذا حاضت وهي جنب تغتسل غسلا واحدا بعد طهرها ما هذا لفظه واما ما رواه علي بن الحسن عن عمرو بن
عثمان عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام قالا في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل
من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب فالوجه في هذا الخبر احد شيئين احدهما ان نحمله على ضرب
من الاستحباب والثاني ان يكون ذلك اخبارا عن كيفية الغسل لان غسل الحائض مثل غسل الجنابة على
السواء فكانه قال الذي يجب عليها ان تغتسل مثل غسل الجنابة ولم يقل ان غسل الجنابة واجب يلزمها
مع ذلك غسل الحيض وفي التهذيب بعد ايراد الرواية المذكورة هذا الخبر محمول على ضرب من الاستحباب
وان اطلق عليه لفظ الوجوب على ان في غسل الجنابة عليها واجبا ليس فيه انه يلزمها مع ذلك غسل
الحيض مفردا واذا لم يكن ذلك فيجوز ان يكون الغسل لما فيه الجنابة ويكون ذلك مجزيا عنها وعن الحيض
جميعا لما قدمناه من الاخبار وفي الوسيلة وان اجتمع عليه اغسال كثيرة كفاه غسل الجنابة عن الجميع
ولم يكف منه غيره وفي السرائر اذا كانت المرأة جنبا فجاءها الحيض قبل ان تغتسل غسل الجنابة فلتدع الغسل
الى ان تطهر من حيضها فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للجنابة وقد اجزأها على ما قدمناه في باب الجنابة
وحررناه وفي الجامع اذا اجتمع غسل الجنابة والجمعة وغيرهما من الاغسال المفروضة والمسنونة اجزأ
عنها غسل واحد فان نوى الواجب اجزأ عن الندب وان نوى به المسنون فقد فعل سنة وعليه الواجب
ان نوى به الواجب والندب فقيل اجزأ عنهما وقيل لا يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا وندبا وفي
المعتبر اذا اجتمعت اسباب متساوية في ايجاب الطهارة كفت نية رفع الحدث او الاستباحة ولا تشترط نية
الاسباب كالبول والغائط والنوم واجنبت المرأة ونفست او حاضت وكذا ايضا لو اجتمع غسل الجنابة
وغيره من الواجبات فان لم نشترط الوضوء مع غير الجنابة كفى الغسل الواحد بنية ايها اتفق وان قلنا بايجاب
الوضوء في غير الجنابة فان نوى الجنابة اجزأها لارتفاع الحدث ولو نوت الحيض خاصة فعلى تردد
اشبهه الاجزاء لانه غسل صحيح نوت به الاستباحة فيجزي وفي ايجاب الوضوء معه تردد اشبهه
لا يجب وكذا ايضا لو اجتمع مع غسل الجنابة او غيره من الواجبات اغسال مندوبة فان نوى الجميع
اجزأ غسل واحد وكذا لو نوى الجنابة دون الجمعة قال الشيخ في الخلاف والمبسوط وفيه اشكال
يتشكل من اشتراط نية السبب اما لو نوى الجمعة دون الواجب قال الشيخ في الخلاف والمبسوط لم
يجزه لانه لم ينو الجنابة فيكون حدثها باقيا ولا يجزيه عن الجمعة لان المراد به التنظيف وفيه
اشكال لانه لو نوى الطهارة اجزأه عنها وان نوى التنظيف دون الطهارة فلا اجزاء عن الجمعة اذ ليس
المراد من المندوبة رفع الحدث بل يصح ان يجامع الحدث كما يصح غسل الاحرام من الحائض ولو اغتسل
ولم ينو شيئا اصلا لم يجزه عن شيء وفي طهارة الكتاب اذا اجتمعت اسباب مختلفة توجب الوضوء
كفاه وضوء واحد بنية التقرب ولا يفتقر الى تعيين الحدث الذي يتطهر منه وكذا لو كان عليه



اغسال وقيل اذا نوى غسل الجنابة اجزأ عن غيره ولو نوى غيره لم يجز عنه وليس بشيء وفي التذكرة لا بد في
المندوبة من نية السبب فلا يجزيه لو اهمل اذ المنوي هو الافعال المقصودة والدواعي اما الغسل الواجب فلا يجب
فيه نية السبب بل يكفي رفع الحدث او استباحة الصلاة اذ المراد للشرع رفع المانع عما يشترط فيه الطهارة
لنفسه لو كان الوجه لا لذلك بل النذر وشبهه وجب نية السبب ولو اجتمعت اسباب توجب الطهارة
متساوية كفى نية رفع الحدث او الاستباحة ولا يشترط نية السبب كالاحداث الاصغر وفيه ايضا
لو اختلفت الاسباب كغسل الجنابة والحيض فلا يجب على رأي المرتضى اما على المختار فان نوت الجنابة اجزأ
عنهما وان نوت الحيض فاشكال ينشأ من عدم ارتفاع حدث الجنابة لعدم نيتها ومن انها طهارة نوت
بها الاستباحة فان صحت فالاقرب وجوب الوضوء ويحتمل فالاقرب رفع حدث الجنابة لوجود المساوي
في الرفع وفي نهاية الاحكام لو اجتمعت اغسال واجبة فان اتفقت حكما كفى نية مطلقة لرفع الحدث او
الاستباحة ونية ايها كان لتداخلها كالموجب للصغرى وان اختلفت كالجنابة والحيض فان نوى رفع
الحدث مطلقا او الاستباحة اجزأه لقوله عليه السلام وانما لامرئ ما نوى الا كل كالجنابة لارتفاع باقي
الاحداث بارتفاعها اجزأ عن الحيض لقول احدهما عليهما السلام فاذا اجتمعت عليك حقوق اجزأها عنك
غسل واحد وان نوى الادون كالحيض فالاقوى عدم ارتفاع الجنابة فان رفع الادون لا يستلزم رفع
الاعلى فان اقترن بالوضوء احتمل رفعهما لوجود مساوي الغسل الاعلى ودونه في الدخول في الصلاة معهما
ومعه فان الوضوء لا تأثير له في رفع حدث الجنابة ولا غسل الحيض لقصوره ويحتمل رفع حدث الحيض
لا غيرهما في رفعه الى الطهارتين واستغناء الجنابة عن احدهما ولو نوى الاغسال مطلقا احتمل رفع الادون
انتهى وقوله لوجود مساوي الغسل الى آخره هكذا وجدت العبارة في النسخة التي رايتها ولا يخفى ما فيه
من الغموض فلو كان الاكمل بدل الادون كان المعنى انه يحتمل مع اقتران غسل الادون اي الحيض بالوضوء
ان يحتمل رفع الجنابة لوجود مساوي غسل الاكمل اي غسل الجنابة في الدخول في الصلاة معه وهو غسل الحيض مع
الوضوء فانهما كغسل الجنابة في استباحة الدخول في الصلاة وعلى تقدير الادون يمكن ان يكون في العبارة
ان لكن دون متعلق بالوجود والمعنى لتحقق مساوي الغسل الاكمل للادون وهو الغسل مع الوضوء و
قوله في الدخول متعلق بالمساوي هذا على ما رايت في نسختين من النهاية لكن حكى الفاضل الخراساني
في الذخيرة وذكر مقام الادون الاذن هكذا لوجود مساوي الغسل للاذن في الدخول في الصلاة معهما
وعلى هذا فالمعنى ظاهر وفي المنتهى لو اجتمعت اغسال واجبة اجزأ غسل واحد وبه قال الشيخ واكثر
اهل العلم كعطاء وابي الزناد وربيعة ومالك والشافعي واسحق واصحاب الراي واحمد بن حنبل وروي عن
الحسن والنخعي في الحائض والجنب تغتسل غسلين لنا انه قال اذا تقرر هذا فنقول لو نوى رفع الحدث او غسل الجنابة
اجزأ عن الوضوء اما لو نوى به غسلا آخر كالحيض وغيره فعلى ما اخترناه لا يجزيه عن الوضوء وفي ارتفاع
حدث الجنابة حينئذ اشكال ينشأ من تعيينه الافعال للمقصود والدواعي ولو قلنا بالاجزاء فلا وضوء مع
وان قلنا بعدمه فيجب الوضوء وهل يرتفع ام لا فيه نظر ينشأ من عدم الاذن في الدخول في الصلاة مع
من الحيض واكتفاء بالوضوء وذلك يستلزم رفع كل حدث ومن كون الغسل الاول لم يرتفع عن الجنابة

والوضوء ليس برافع لما تحقق في ذلك من المتوقفين وايضا فان غسل الجنابة قد اشتمل على نوع من التمام
والكمال لم يشتمل عليه غيره بحيث صار قابلا لقوة رفع الحدث بانفراده ولا يلزم من ذلك في الغسل الضعيف
حصول العفو وعلى هذا البحث فلابد من نية الشيئين وفي التحرير لو اجتمعت اغسال واجبة كفى الواحد
فان نوى رفع الحدث او الجنابة اجزأ عن الوضوء وان نوى الحيض وغيره فعلى عدم الاجزاء الاشكال
في رفع الجنابة فان قلنا به فهل لا وضوء والا وجب وهل يرتفع مع الوضوء فيه نظر ينشأ من الاذن
في الدخول في الصلاة للحائض معهما ومن كون الغسل غير رافع للجنابة لعدم ارادته ولا الوضوء لعدم
صلاحيته فيهما في هذا من المتوقفين وفي الذكرى والعشر الثاني يوجب الغسل وحده وهو الجنابة
بالاتفاق الى ان قال ومن ثم يجزي عن غيره ولا يقرب العكس ايضا وعلى ذلك تداخل الاغسال فلو
اقتصر على النية بسبب واحد فالاجزاء وبنا اذا لاحظ جميع الاسباب بطريق اولى لا الاخير وفي الذكرى
موجبات الوضوء تتداخل وكذا موجبات الغسل على الاقوى ولا اجزاء بغسل الجنابة دون غيره فحكم
وفي تداخل اسباب الاغسال المندوبة اذا كان معها واجب قول مروي وفي المدارك الخلاف في تداخل
اسباب الوضوء ولا يقرب تداخل اسباب الغسل ايضا فان نوى المخصوصة استبيح حكمها ثم غسل الحائض
المتحيرة لا يدخل في غسل الحيض والجامع ... عدم تداخلها عند اجتماعها اي عدم الا
بغسل واحد لاسباب متعددة سواء عينها في النية او لا وسواء كان معها غسل واجب ام لا وهو القول
المنصور لعدم الدليل الدال على التداخل ولكن كالاغسال الواجبة لان المطلوب بها هو الرفع
ولا استباحة امر واحد بخلاف المندوبة ومع انضمام الواجب فعدم التداخل اظهر لاختلاف
الجهة بالوجوب والندب وهما متضادان وقيل بالتداخل مطلقا وقيل مع انضمام الواجب استنادا
الى بعض الاخبار التي لا تدل عليها صريحا مع معارضتها باقوى منها وفي حاشية على الكتاب ...
المبارك السابق ما هذا عينه الاصح عدم الفرق بين غسل الجنابة وغيره فيصح الغسل ويرتفع
الحدث كله ويباح الصلاة من غير توقف على وضوء وفي حاشية على الارشاد لو اجتمعت اسباب
توجب الغسل كفى في رفع الجميع نية رفع احدها سواء الجنابة وغيرها على الاصح وفي المحرر تجزي
الغسل الجنابة ويجزي عن الوضوء وعن غيره من الاغسال لجامعه دون العكس وفي الموجز وان
لعله ولكن البعض لا عن الجنابة وبالعكس انتهى والمراد منه يظهر من كلام المحرر المذكور وفي الروضة بعد
الحكم باستحباب الغسل لزيارة احد المعصومين عليهم السلام ما هذا لفظه ولو اجتمعت في مكان
واحد تداخل كما يتداخل باجتماع اسبابه مطلقا وفي الروض والحق التداخل مطلقا وخصوصا مع انضمام
الواجب وفي المسالك الاصح تداخل اسباب الغسل واجزاء غسل واحد عنها مطلقا ثم ان كان احدها
الجنابة لم يجب مع الغسل وضوء والا وجب الوضوء وفيه ايضا مشيرا الى الاغسال المندوبة الاصح تداخلها
مطلقا وخصوصا مع انضمام الواجب اليها لرواية زرارة وفي مجمع الفائدة لا شك في القول بالتداخل
في الجملة كما صرح به في النهاية بانه لو نوى الجنب رفع الحدث او الاستباحة يرتفع جميع الاحداث
ويجزي عن جميع الاغسال الواجبة وكذا لو نوى الجنابة للخبر الذي يجيء الى ان قال الظاهر هو التداخل

وفي المدارك

وفي المدارك اذا اجتمع على المكلف غسلان فصاعدا فاما ان يكون كلها واجبة او مستحبة او يجتمع الامران
الاول ان يكون كلها واجبة والاظهر التداخل مع الاقتصار على نية القربة كما ذكره الشهيد رحمه الله وكذا مع ضم الرفع او
الاستباحة مطلقا ولو عين احد الاحداث فان كان المعين هو الجنابة فالمشهور اجزاؤه عن غيره بل قيل انه متفق
عليه وان كان غيره ففيه قولان اظهرهما انه كذلك والفرق بينهما بالقوة والضعف ضعيف جدا وفي عيون المسائل
بعد الحكم بذلك في الاصغر وان تعددت اسباب الغسل فالاقرب انه كذلك وفي الاقطاب الفقهية لابن الجمهور
وقد يتعدد السبب المسبب كموجبات الوضوء المتعددة في ايجاب واحد وان نوى المطلق اجماعا او نوى واحدا
منها على الاصح وهل اسباب الغسل كذلك الاقرب نعم الا ان رفع الجنابة فيه اذا جامعها غيرها داخل لما
عداها دون العكس على الاقوى اما اسباب الاغسال المندوبة اذا انضم اليها واجب وفي دخولها تحته احتمالان
اقربهما العدم وكذا لا تداخل بينها لو اجتمعت على الاصح وفي الذخيرة الاول ان يكون الكل واجبا وح فان قصد
الجميع في النية فالظاهر اجزاؤه عن الجميع وان لم يقصد تعيينا اصلا بل نوى مطلقا من غير قصد حدث معين
كالجنابة والحيض مثلا فالظاهر اجزاؤه عن الجميع ان تحقق ما يعتبر في صحة النية من القربة وغيرها ان قلنا
باعتبار امر زائد على القربة وان قصد حدثا معينا فان كان الجنابة فالمشهور بين الاصحاب اجزاؤه عن غيره بل قيل
انه متفق عليه وان كان غيرها ففيه قولان والاظهر انه كالاول وظاهر القول بعدم التداخل عدم الاجزاء مطلقا او
قريب منه ما ذكره في الكفاية وفي الجواد لعبدان اورد صحيحة زرارة السالفة وغيرها من السابقة ما هذا لفظه يستفاد
من تلك الاحاديث تداخل الاغسال مطلقا كما هو مختار كثير من المحققين وعامة جماعة مطلقا وقال بعضهم بالتفصيل
وجملة القول فيه انه اذا اجتمع على المكلف غسلان فصاعدا فاما ان يكون الكل واجبا او يكون الكل مستحبا او
بعضها واجبا وبعضها مستحبا فان كان الكل واجبا فان قصد الجميع في النية فالظاهر اجزاؤه عن الجميع وان
لم يقصد تعيينا اصلا فالظاهر ايضا اجزاؤه عن الجميع ان تحقق ما يعتبر في صحة النية من القربة وغيرها ان
قلنا باعتبار امر زائد على القربة وان قصد حدثا معينا فان كان الجنابة فالمشهور بين الاصحاب اجزاؤه عن
غيره بل قيل انه متفق عليه وان كان غيرها ففيه قولان والاظهر انه كالاول وظاهر القول بعدم التداخل عدم الاجزاء
مطلقا ولو كان كلها مستحبا فالظاهر التداخل ايضا سواء قصد الاسباب باسرها ام لا وقال العلامة لو نوى
بالواحد الجميع فالوجه الاجزاء والاحوط ذلك لو كان بعضها واجبا وبعضها مستحبا فان نوى الجميع فالظاهر
الاجزاء وان نوى الواجب كالجنابة فالظاهر ايضا الاجزاء كما اختاره الشيخ في الخلاف والمبسوط ومنع منه
العلامة واستشكله المحقق ولو نوى المندوب كالجمعة دون الواجب كالجنابة فلا يبعد ايضا الاجزاء
كما يدل عليه بعض الاخبار والاحوط قصد الجميع وفي الحاشية اذا اجتمعت اسباب مختلفة كفى غسل واحد بنية
القربة سواء كانت موجبة او مستحبة او مختلفة وسواء لاحظ التداخل في النية ام لا وعين شيئا منها او لا
كما في الوضوء وبعضه لا خلاف ثمة واما هنا فقيل باجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس وقيل باجزاء الواجب
عن المندوب دون العكس وقيل بعدم التداخل مطلقا ولا يخفى ما قلنا لصدق الامتثال واصالة البراءة
والظهور ان الغرض الاطلاق كما يظهر من فحاوى النصوص فتأمله لا الاحتياط انتهى وحيث تقدم لنا عليك الخبر
المذكور فلنعد الى الكلام فنقول قد عرفت ان القسم الثاني من اقسام المسألة ان يكون الغسل بقصد التداخل

الاقطاب الفقهية

يكون المخاطب حال الاغتسال جميع الاسباب والاغسال والعبارات المذكورة باسرها ناطقة على ان الاكمال
بذلك كما لا يخفى على من تاملها فان المجادر من نسبة النهي الى الجماعة لم يظهر وجه صحته وان وجدت المراضع
معنى الجملة في الفخرية والمفاتيح فهم اعرف بما قالوا واما كلام العلامة نور الله تربته في القواعد والارشاد
فقصد به الرد عليه لوضوح ان المراد بالحكم بعدم التداخل فيهما انما هو في الاغسال المكتوبة مطلقا قال في الاول
بعد ان عد الاغسال المكتوبة ما هذا عينه ولا تداخل وان انضم اليها واجب وهو قرينة كمبطلات في الكتب
المذكورة على ان المراد ما ذكره في الارشاد ذلك قال هنا مثل المدفن الخوارف [illegible] في شرح الدروس
الى هذا المنهج اما الاول فالظاهر ان اجزاءه موضع وفاق وقد سمعت من كلام المولى المحقق الاردبيلي
نفي الشك في القول بالتداخل في الجملة ومحل الكلام هو الظاهر افراده لما ستقف عليه من الاشكال والخلاف
الظاهر في تداخل الاغسال المكتوبة والمختلفة ومما يؤيد عدم الخلاف في محل الكلام مضافا الى ما سمعت
كلام العلامة في المختلف حيث تعرض للتداخل بين الواجب والمندوب ونقل الخلاف فيه دون
الواجبين ومنه يظهر انه معتقد لانتفاء الخلاف فيه وكيف كان فان الاجزاء بغسل واحد في الصورة المفروضة
مما لا ينبغي التامل فيه والمستند فيه مضافا الى الاجماع عليه على ما عرفت ما فصلناه صحيحة زرارة السالفة
وفيها دلالة عليه في مواضع **منها** قوله عليه السلام واذا اجتمعت عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد
وظهور دلالته عليه يغني عن التكلم في اظهارها كما لا يخفى **تنبيه** هكذا وجدت عبارة الحديث في
الكافي والتهذيب والظاهر اجزاك عنها غسل واحد كما في الخلاف والمعتبر وغيرهما وهو مقتضى ما وجد
في صدر الحديث وذيله وهو قوله عليه السلام اجزاك غسلك ذلك للجنابة الى اخره وقوله عليه السلام وكذلك المراة
يجزيها الى اخره فتح المبالغة فيه لوضوح ان المراد حصول الاجزاء للمكلف باسقاط حق واحد عن حقوق
متعددة او يقال ان اجزاءها بمعنى اسقط من باب اطلاق اللازم على الملزوم وتسمية الملزوم باسم اللازم
لوضوح ان اسقاط الحقوق يستلزم لحصول الاجزاء عنها **ومنها** قوله عليه السلام وكذلك المراة يجزيها
غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها **ومنها** قوله عليه السلام اجزاك غسلك
ذلك للجنابة الى اخره ويدل عليه ايضا مرسلة جميل بن دراج السالفة لقوله عليه السلام اذا اغتسل الجنب بعد
طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم ويلزم فيه بمعنى لزم كما لا يخفى وصحيحة
زرارة المشتملة على انها حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة بناء على ان المراد فيها تداخل غسل الجنب
ومقتضى التعليل في جميع الاغسال بناء على ما ذكره واما على ما حملناه عليه فلا الا في بعض المراد [illegible]
على المتامل فيما نبهنا عليه وهكذا الحال في جميع النصوص السالفة بضميمة عدم القول بالفصل هذا كله
فيما اذا كان المنوي جميع الاغسال وكذلك الحال فيما اذا كان المنوي رفع الحدث المطلق او استباحة
الصلاة لاندراجه تحت النصوص الواردة في الباب وكلمات الاصحاب **والقسم الثالث** ان يكون المنوي
بعض الاسباب وهو على قسمين **الاول** ان يكون المنوي هو الجنابة والظاهر الاجتزاء بذلك عن الكل
ح وعدم الافتقار الى التعدد وفاقا للكافية وكتاب الاشراف للشيخ المفيد والمبسوط والخلاف
والتهذيب والاستبصار والوسيلة والسرائر والمعتبر والكتاب والتذكرة والمنتهى ونهاية الاحكام

والتحرير

في التنبيه على المباحث عن تداخل الاغسال
فيما اذا كان المنوي جميع الاسباب

في اجزاء غسل الجنابة عن غيرها من الاغسال

والتحرير وظاهر القواعد والارشاد والذكرى والدروس والبيان وجامع المقاصد وحاشية على الكتاب
والارشاد والموجز والمهذب وروض والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والاقطاب الفقهية
وعيون المسائل والالفية والكفاية وشرح الدروس والحدائق وغيرها وقد سمعت عباراتهم في [illegible]
المسائل لو نوى رفع حدث واقع بعينه ارتفعت جملة الاحداث بل طبيعة مطلق الحدث على الاطلاق الا
ان ينوي عدم رفع غيره فيبطل على الاقوى وان تعددت اسباب الغسل فالاقرب انه كذلك وفصل بعض
الاصحاب بين الجنابة المجزية وعدم اجزاء غيرها عنها لكونها اقوى وللاصل فيه ان المرتفع ليس نفس الحدث
كالبول والنوم بل المنع من العبادة المسبب عنه وهو معنى واحد هو القدر المشترك بين الجميع والخصوصيات ملغاة
ولا يشترط التعرض لها فاذا تعرض لاضافة الى السبب بخصوصه لغت الاضافة الى خصوص السبب وارتفع الجميع
بل القدر المشترك وهذا يسمى تداخل الاسباب ومن هذا الباب لو نوى استباحة صلاة معينة فرضا
كانت او نفلا واما ان نوى عدم استباحة غيرها فالاقوى البطلان للمنافاة الى الثاني قضى جلالة العلامة
في القواعد فتح كلامه رفع الله تعالى مقامه والظاهر من تصفح كلماتهم ان جواز الاجتزاء بغسل واحد في
الصورة المفروضة مما لا خلاف فيه وفي المدارك وغيره قيل انه متفق عليه والمستند في ذلك جميع
النصوص السالفة عن ائمة الهدى وان كانت متفاوتة في الظهور والخفاء الظهورات قوله عليه السلام واذا اجتمعت
عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد يشمل ما نحن فيه ايضا واما صدره فيشكل التمسك به في [illegible]
اذ مدلوله الاكتفاء بغسل واحد في الواجب والمستحب لا في الاغسال الواجبة الا ان يتمسك بالفحوى بناء
على ان الاكتفاء بالواحد في الواجب والمستحب مع تحقق التضاد بينهما يستدعي الاكتفاء في نوع واحد
بطريق اولى فتامل واما ذيله وهو قوله عليه السلام وكذلك المراة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها الى اخره
ففيه احتمالان احدهما ان يكون المجرور حالا عن فاعل يجزيها لكونه نكرة مخصصة والثاني ان يكون متعلقا
بقوله عليه السلام يجزيها وعلى الثاني يتم الاستدلال دون الاول كما لا يخفى وربما يمكن ادعاء الظهور في الثاني
فيقوى الاستدلال ومنه يظهر الحال في قوله عليه السلام ويجزيه غسل واحد لهما في حسنة شهاب بن عبد ربه
السالفة واما مرسلة جميل فظهورها لا يكاد يخفى عن التكلم في اظهارها وكذا قوله عليه السلام في الموثق كالصحيح
المتقدم اذا حاضت المراة وهي جنب اجزأها غسل واحد ونحوه من الاحاديث المتقدمة ولضميمة اتفاق
الطائفة بين الحدين فلا ينبغي التامل في ذلك [illegible] بعد اطباق مقالة الاصحاب على ذلك ان قيل
ان الحدث يفتقر الى رافع ومقتضى انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية ولكل امرئ ما نوى انما يكون الغسل
رافعا اذا كان منويا وهذا انما يتحقق اذا نوى الخصوصية او رفع الحدث المطلق او يكون المجموع ملحوظا
في النية فعند انتفاء الجميع كما اذا نوى بالغسل رفع الاثر المستند الى السبب بخصوصه يكون مقتضى ما
ذكر عدم ارتفاع غيره قلنا هذا وان كان وجيها لكنه فيما اذا لم ينطق الشرع بخلافه واما بعد ما
فيما نحن فيه على ما عرفت فهو من قبيل الاجتهاد في مقابلة النص وان شئت ان يرتفع عنك [illegible]
فمثل لذلك بالافراد المتوالية من نوع واحد كما اذا اجنب مرات وذهل عن الحالة الاولى او نسيها
ونوى حالة الاغتسال غيرها فلا يبقى شاكا في بقاء الاثر المستند الى الاول بل يحكم بارتفاع

الاثر المستند الى الجنابة مطلقا وكذلك الحال في موارد الاسباب المختلفة في الحدث الاصغر
كالبول والغائط والنوم ونحوه حال الوضوء رفع الاثر المستند الى بعضها فصله عن غيره فلا شبهة
في عدم الافتقار الى وضوء اخر لبعد المذكور مع ان مقتضى ما ذكر لزومه وانما ذلك لدلالة الدليل عليه
وهي مفقودة فيما نحن فيه ايضا كما عرفت واما الاستدلال عليه بان ليس المرتفع نفس الحدث كالبول
والنوم بل المنع من العبادة المسبب عنه وهو معنى واحد هو القدر المشترك الى اخر ما سلف في كلام الفاضل
المدقق السبزواري رحمه الله ففيه ان اسرارا قد تقدم ففيه تأمل وان وجد نظيره في الذكرى وكلمات جماعة من اهل الفن
لانه ان كان المراد ان المرتفع المنع من العبادة مطلقا فهو اول الكلام وعين المدعى وان كان المراد
انه لابد من رفع المستند الى السبب الخاص لكونه منويا ورفعه موجب لرفع المنع المستند الى جميع
الاسباب كما هو الظاهر من التمسك بالقدر المشترك فهو ممنوع ايضا لان بناء الكلام انما هو على فرض
اشتراك جميع الاسباب في المنع ومن الممكن ان يكون المرتفع هو الاثر المستند الى ما نواه ولا
يلزم منه رفع الاثر مطلقا كما في بول غير المأكول من الحيوانات فانه اذا اصاب حال الرطوبة ثوب
المصلي مثلا يكون مانعا من الصلاة حال الرطوبة من جهتين احدهما من جهة كونه من اجزاء غير المأكول
لقوله عليه السلام كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وكل شيء منه فاسد والثاني من
جهة النجاسة فاذا انتفت الرطوبة بالمرة ارتفع المنع المستند الى الجزئية ويبقى المستند الى النجاسة
على حاله فلا يرتفع الا بالغسل فالتعويل في المقام على النص مضافا الى عدم ظهور مخالف في المسألة
كما عرفت فانا بعد التصفح التام في كلماتهم لم نطلع على كلام منهم يظهر منه الخلاف عدا ما مر من شيخنا
الصدوق حيث قال اذا ارادت المرأة ان تغتسل من الجنابة فاصابها حيض فلتترك الغسل الى
ان تطهر فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للجنابة والحيض فان الظاهر ان يكون الظرف فيه متعلقا
بقوله اغتسلت والظاهر منه ان يكون كلاهما منويا حين الغسل والظاهر من سياقه تعين ذلك
فمقتضاه عدم جواز الاقتصار بواحد ولو كان جنابة الا ان يقال حذف في الكلام والتقدير اغتسلت
غسلا واحدا وهو يكفي للجنابة والحيض وهو وان انتفت الدلالة على الخلاف لكنه خلاف الظاهر
ولا يبعد ان يقال انه من باب المسامحات التي تقع في مقام التعبير لا سيما من قدماء الاصحاب
فلا يمكن التمسك به في دعوى الخلاف فتأمل **والثاني** ان يكون المنوي غير الجنابة كالحيض
مثلا وقد اختلف الاصحاب في ذلك ففي الوسيلة والجواهر والمهذب والاقتصاد الفقهية انه لا يجزي عن
رفع حدث الجنابة فلاحظ عباراتهم السالفة ولعله الظاهر من السرائر ايضا لقوله السالف اذا
كانت المرأة جنبا فجاءها الحيض قبل ان تغتسل من الجنابة فيتبع الغسل الى ان تطهر من حيضها
فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للجنابة وقد اجزأها لوضوح ان الظرف فيه متعلق بقوله
اغتسلت فمقتضاه ان في صورة اجتماع الحيض والجنابة يتعين عليه الغسل للجنابة ويكون
مجزيا عن غسل الحيض ايضا وجواز الغسل للحيض والاجتزاء به عن غسل الجنابة ينافيه الا ان يقال
ان مراده الكيفية اي تغتسل هناك كغسل الجنابة من غير افتقار الى الوضوء لا ان يتعين عليه [illegible]

في القول بعدم اجزاء غير غسل الجنابة عن غسل الجنابة



كونه للجنابة وهو ما يقتضيه ظاهر كلام الفقيه ايضا كما عرفت والظاهر من شيخ الاسلام انتفاء الفرق
بين الغسلين واجزاء كل منهما عن الاخر في الخبر وصرح به في المبسوط والمهذب والاستبصار والجامع و
المعتبر والكتاب والذكرى والدروس والبيان وجامع المقاصد وحاشية على الكتاب والارشاد
والروض والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والكفاية والبحار وغيرها وقد يستفاد
عباراتهم وللعلامة في جملة من كتبه كالتذكرة ونهاية الاحكام والمنتهى والتحرير فلاحظ عباراتهم
والمستند في الاول ان الجنابة اقوى من الحيض فرفع الاقوى وان كان موجبا لرفع الادون لكن رفع
الادون لا يوجب رفع الاقوى ويتوجه عليه ان هذه الدعوى وان صدرت من العلامة اعلى الله مقامه
على الكرامة في النهاية لكنها عرية عن البرهان لانتفاء الدليل عليه بل دعوى العكس اولى بناء على ان
حدث الجنابة كحدث الاصغر كلاهما يرتفع بالغسل فقط بخلاف الحيض فان حدثه وحدث الاصغر معا
لا يكفي في رفعه الغسل بل لابد من الوضوء والاصغر مشترك في الكفين فانحصر التفاوت بالقوة والضعف
في المستند الى الاكبر ومنه يستنبط اقوائية حدث الحيض من الجنابة ويدل عليه ايضا ما رواه في الكافي
عن سعد بن ابي خلف قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في المرأة ترى الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة او غسل
الجنابة والحيض واحد فقال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك واما ما تمسك به المولى المحقق الاردبيلي في
اثبات اقوائية الحيض من الجنابة حيث قال الظاهر انه ليس بادون بل العكس كما قال في الخبر في
المرأة الجنب تحيض في المغتسل لا تغتسل وجاءها الاعظم فمحل كلام لانا لم نجد الخبر على النحو الذي ذكره لان الخبر
مذكور في الكافي وباب الحيض من زيادات التهذيب واواخر السرائر نقلا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب
عن عبد الله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في
المغتسل تغتسل او لا تغتسل فقال قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل ومعلوم ان ما يكون من الله
ابعد وبيانه يحقق ولو سلم كون الحيض ادون كما لا يخفى والاولى ان يستدل لهم بالموثق المنقول
عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام قال في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل
من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب فلو كان غسل الحيض مما يرتفع به اثر الجنابة ايضا لم يحكم
عليه السلام بتعين غسل الجنابة والشرطية ظاهرة والتالي باطل لقوله عليه السلام غسل الجنابة عليها واجب
والمتقدم مثله ومرسلة جميل السالفة ايضا وهو قوله عليه السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ
عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وجه الدلالة ان الظاهر ان ذكر الجنب قرينة على ان المراد
من الغسل بعد طلوع الفجر غسل الجنابة فيكون المعنى انه اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر للجنابة اجزأه
ذلك الغسل الى اخره ويمكن الجواب عنهما بان هنا حكمين وجودي وهو ان غسل الجنابة يغني عن غيره
وعدمي وهو ان غير غسل الجنابة لا يغني عنه اما الوجودي فاستفادته منهما مما لا ينبغي التأمل فيه
لكنه لا يكفي لاثبات المرام الا ان يتم المرام هكذا بان يقال ان الحكم بانه مغن في مقام اخر يخالف الاصل
والاقتصار فيما خالف الاصل على مورد النص لازم وهو غسل الجنابة لما عرفت من دلالة الحديثين عليه
من غير ان ذلك انما هو اذا انحصر الدليل فيهما وهو غير مسلم لما ستقف عليه واما العدمي الذي

في القول بانه لا يجزي غسل غير الجنابة عنه الا الاغسال التي يجزي عنها غسل الحيض عن الجنابة ايضا

هو مبنى الاستدلال فاستفادته منها غير معلوم الوقوع بعد اختصاص الجنابة بالذكر لكنه غير صالح
لذلك اما في الاول فلان فيه احتمالات منها ان يكون المراد ان طرو الحيض وعروضه هل يكون
موجبا لسقوط غسل الجنابة عنها ام لا ومنها ان يكون المراد انها بعد الحيض هل يمكن في حقها الاغتسال
من الجنابة في اثناء الحيض ام لا ومنها ان يكون المراد انها بعد زوال الحيض هل تغتسل مثل غسل الجنابة
فلا حاجة لها الى وضوء او مثل غسل الحيض فتفتقر اليه ومنها ان يكون المراد انها بعد زوال الحيض هل
يتعين في حقها الغسل للجنابة او للحيض او هي مخيرة بينهما ويكون المراد من الجواب حينئذ ان عروض
الحيض لا يكون موجبا لسقوط غسل الجنابة غاية ما في الباب التداخل وهو غير السقوط فتامل وعلى
الثاني امكان الغسل عن الجنابة في اثناء الحيض كما هو المدلول عليه بالموثق المروي في الباب المتقدم
من الزيادات عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المراة يواقعها زوجها ثم تحيض
قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل ليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا
واحدا للحيض والجنابة فالوجه في الجواب يحمل على الواجب التخييري لكونها مخيرة بين ان تغتسل
للجنابة في اثناء الحيض وبعد انقطاعه او على الاستحباب على ما حمله شيخ الطائفة في التهذيب وعلى الثالث
انها تغتسل مثل ما اذا اغتسلت للجنابة فقط من غير افتقار الى وضوء وعلى الرابع انها تعين في حقها
غسل الجنابة ولا يجزي لها غسل الحيض وهذا هو مبنى الاستدلال لكنه غير صحيح لقيام غيره من الاحتمالات
المذكورة ولا يمكن نفيها بدعوى الاظهرية مضافا الى عدم استقامته للقطع بجواز الجمع بينهما في النية
واما في الثاني فلانه غاية ما فيه اغتسال الجنب وهو يتحقق ولو كان غسل الجنب لغير الجنابة لوضوح انه
يصدق عليه انه اغتسل الجنب وغاية ما فيه انه لا يمكن التمسك به في اجزاء غسل غيره عنه فيما اذا لم يكن
المغتسل جنبا لكنه غير مضر اذ المراد عدم اجزاء غير الجنابة عن غسل الجنابة وذلك انما هو اذا كان المغتسل
جنبا واما اجزاء غسل عن غيره فيما اذا لم يكن المغتسل جنبا فيكون فيه العموم الذي ستقف عليه وان ابيت عنه
بناء على ادعاء ان الظاهر منه ان يكون الغسل للجنابة نقول ان المستفاد من مفهوم الشرط حينئذ انه اذا كان
غسل غير الجنابة لا يكون مجزيا عن كل غسل عليه في ذلك اليوم وغاية ما فيه رفع الايجاب الكلي وهو كما
يتحقق في ضمن السلب الكلي يتحقق في ضمن السلب الجزئي ايضا والعام المنفي هو الاعم فعلى هذا لا يمكن التمسك به في عدم اجزاء
غسل الحيض عن غسل الجنابة فقط لاحتمال ان يكون مما لا يجزي غسل الحيض عنه غيره وان تمسك في
المقام بعدم القول بالفصل نقول ان ذلك انما يتم في الاغسال الواجبة واما في الاغسال المستحبة فلا
لتحقق التفصيل فيها كما ستقف عليه والحاصل ان القدر اللازم من المفهوم حينئذ ان لا يكون الغسل
للحيض مثلا مجزيا عن بعض الاغسال واما كون ذلك البعض غسل الجنابة فلا فيبقى ما دل على اجزائه
عنه بعنوان الاطلاق كقوله عليه السلام في الموثق المتقدم اذا حاضت المراة وهي جنب اجزأها غسل واحد
سالما عما يصلح للمعارضة فتامل مضافا الى ما في سنده من الارسال ووجود علي بن حديد الذي حكى
الكشي عن نصر بن الصباح فطحيته وضعفه شيخ الطائفة في مواضع من كتابي الحديث منها
ما في باب الجنب يفيض هذا الغدير والوضوء من الاستنجاء قال اول ما في هذا الخبر انه مرسل وراويه




ضعيف

ضعيف وهو علي بن حديد ومنها ما في باب النهي عن بيع الذهب بالفضة منه قال واما خبر زرارة
فالطريق اليه علي بن حديد وهو ضعيف جدا لا يعول على ما ينفرد بنقله ثم الكشي وان اورد في رجاله خبرين
يدل على مدحه احدهما ما رواه عن علي بن محمد عن احمد بن محمد عن ابي علي بن راشد عن ابي جعفر الثاني
عليه السلام قال قلت جعلت فداك قد اختلف اصحابنا فاصلي خلف اصحاب هشام بن الحكم قال عليك
بعلي بن حديد قلت فآخذ بقوله قال نعم فلقيت علي بن حديد فقلت له اصلي خلف اصحاب هشام بن
الحكم قال لا والثاني ما رواه عن آدم بن محمد القلانسي عن علي بن محمد القمي عن احمد بن محمد بن عيسى عن يعقوب بن
يزيد عن ابيه يزيد بن حماد عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له اصلي خلف من لا اعرف فقال لا تصل خلف
من لا تثق بدينه فقلت له اصلي خلف يونس واصحابه قال يأبى ذلك عليكم علي بن حديد قلت آخذ بقوله
في ذلك قال نعم قال فسالت علي بن حديد عن ذلك فقال لا تصل خلفه ولا خلف اصحابه لكنهما ضعيفان
اما الاول فلان شيخ الطائفة قال في رجاله ان آدم بن محمد القلانسي قيل انه كان يقول بالتفويض
وعلي بن محمد القمي وهو غير موثق والتقييد بالقمي في الثاني يرشد الى انه في الاول ذلك واحتمال الارسال
الاول قائم بل يؤيده الثاني بان يكون الراوي من علي بن محمد آدم بن محمد كما في الثاني ويزيد الوهن اشتماله
للقول الثالث صحيح زرارة السالفة لقوله عليه السلام واذا اجتمعت عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد
لوضوح انه كما يشمل غسل الجنابة يشمل غسل الحيض ايضا فيكون كل منها مجزيا عن الاخر وهو المطلوب وقوله
عليه السلام في الموثقة المتقدمة اذا حاضت المراة وهي جنب اجزأها غسل واحد والتقريب ما مر
وقوله عليه السلام في الموثقة السالفة ايضا في رجل اصاب من امراته ثم حاضت قبل ان تغتسل تجعله غسلا واحدا
ويتوجه عليه ان ظواهر النصوص المذكورة ونحوها وان كانت مقتضية لذلك لكن المعول على الظواهر
هو اذا لم يوجد لها معارض وهو موجود فيما نحن فيه وهو قوله عليه السلام في الموثقة المتقدمة اذا طهرت اغتسلت
غسلا واحدا للحيض والجنابة والتعارض بينهما من قبيل تعارض المطلق والمقيد لوضوح ان قوله عليه السلام
اجزأها عنك غسل واحد اعم من ان يكون المنوي حال الاغتسال كلا السببين او واحد منهما وقضية
الموثق المذكور توقف الاجتزاء على قصد السببين فلا بد من حمل اطلاق الصحيح وغيره عليه مضافا
الى انه يمكن ادعاء ظهور في الموثق الاخير ونحوه اذ معنى قوله عليه السلام تجعله غسلا واحدا جعل الغسل
المتعدد والذي عليها غسلا واحدا وهو بظاهره انما يتحقق اذا كان المنوي حين الاغتسال كل واحد من
السببين مقتضيا وان كان من انتفاء التفرقة بين غسل الجنابة وغيره لكن لما لم يظهر الخلاف في
اجزاء غسل الجنابة عن غيره قلنا به لذلك واما في عكسه فقد عرفت الخلاف من جماعة من المحققين
ومقتضى القواعد التربص الى ما ذكرناه ومنه يظهر قوة القول بالتفصيل ويمكن الجواب عنه بامكان منع
ظهور دلالة الموثقة المذكورة على التعيين بناء على ان قوله عليه السلام اغتسلت غسلا واحدا وارد في
مقام الحظر المتوهم ان تعدد الاسباب يقتضي تعدد المسببات فالقدر الظاهر منه الاباحة فيبقى ظاهر
النصوص المتقدمة السالمة عما يصلح للمعارضة فيجب الحكم بمقتضاها فهذا القول هو الحق لكن الاحتياط
ملاحظة الاسباب حال الاغتسال او قصد رفع الحدث بعنوان الاطلاق والغاء الخصوصية

في تحقيق القول باجزاء غير غسل الجنابة
عن غسل الجنابة

تنبيه اعلم ان هنا صورا **الاولى** اجزاء غسل الجنابة عن غيره **والثانية** عكسه **والثالثة** اجزاء غسل غير الجنابة عن غير الجنابة كاجزاء غسل الحيض عن غسل المس مثلا والظاهر من كلمات الفقهاء ان خلافهم في الصورة الثانية دون الثالثة في تلك المسئلة ان اجمع عليه اشكال كثيرة كغناء غسل الجنابة عن الجميع ولم يكتف عنه غيره وهكذا غيره من المطلات السالفة فيكون الامر في الصورة الثالثة اشكل من الثانية هذا كله هنا انا لاحظ الخصوصية وسكت عن غيرها واما اذا نوى عدم رفع الغير كان ينوى ان هذا الغسل انما هو لرفع اثر الجنابة مثلا بحيث لا يرفع به الاثر المستند الى الحيض فقد اختلف الخبر في الذي بالطهر من شيخنا الشهيد في الذكرى البطلان فلا يترتب عليه اثر اصلا وقال ولو جمع بين نية رفعه ونية بقاء غيره من الاحداث الواقع فيه وجهان البطلان لتناقض القصد والصحة لانه نوى امرا فيحصل له بالحدث وهو يستلزم ارتفاع غيره ولا فرق بين كون المعين اخر الاحداث اولا لان الحدث ملغاة والمرتفع انما هو القدر المشترك المانع من الصلوة والاقرب الاول وبه صرح في قواعد ايضا قد يشمل الاسباب جميع الاجناس كالاحداث الموجبة للطهارة فاذا نوى رفع واحد منها ارتفع الجميع الا ان ينوى عدم رفع غيره فيبطل الطهارة ووافقه السيد المدقق السيد الداماد وقد سمعت عبارة شرح الفاضل المدقق الخوانسارى الى الكتم ورفع الحدث مطلقا حتى الذى ينوى عدم رفعه قال في شرح الدروس ولا يخفى عليك جريان ما ذكرنا من تحقق الامتثال في كل وجه هذا القسم السابقين الا ان المكلف اذا كان عالما بانه اذا اغتسل للجنابة يلزمه الخروج عن عهدة الغسل لاخر ايضا فلا يكون قصده فصدا حقيقيا بل يكون من باب التخيلات وان لم يعلم فحق وان امكن تحقق ذلك القصد منه خطا لكن الظاهر انه ليس بضار لما علمت من كفاية الاتيان بالفعل في الامتثال عرفا واشتراطه بالقربة في العبادات شرعا واما غير ذلك فلا حتى يثبت بدليل ولا دليل على اشتراط عدم قصد المنافى انتهى كلامه رفع مقامه والمختار اختصاص المنوى بالرفع فلا يرتفع ما نوى عدم رفعه اما الاول فلعموم قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا لوضوح شموله فيما اذا كان الغسل لرفع اثر الجنابة وانما الكلام في اختصاصه به ام لا والمفروض تحققه والصحيح المروى في التهذيب عن سيف بن عميرة عن ابي بكر قال سالت ابا جعفر عليه السلام كيف اصنع اذا اجنبت قال اغتسل كفيك الى ان قال عليه السلام ثم اغتسل وقوله عليه السلام في موثقة سماعة غسل الجنابة واجب ومعلوم ان الغسل عبارة عن اجراء الماء في البدن وبنيته عدم رفع غير اثر الجنابة لا مدخلية له في مهيته ولا انه من شرائطه اما الاول فظاهر واما الثانية فلانتفاء ما يدل عليه مضافا الى ان مقتضى الاطلاق والاصل خلافه على انه يمكن ان يقال انه الظاهر من خصوص النصوص الدالة على اجزاء غسل واحد كما ستقف عليه ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله لكل امرء ما نوى واما الثاني فلانتفاء الدليل على الرفع وسقوط الغسل تحقق الحاجب الى بيان ان الظاهر من الادلة الشرعية وعليه اطباق مقالات الاجلة ان الجنابة توجب حالة في النفس مانعة من الاشتغال بالصلوة مثلا وهي المعبر عنها في كلمات الفقهاء بالحدث وكذلك الحال في الحيض وعند انفكاك كل منها عن الاخر يفتقر في الحالتين وعند اجتماعهما احتمنا فاحتاج

الى رافع لها وهو بعد ظهوره مدلول عليه بالحديث المتقدم في ان الحديث اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة انما قلنا يكفيها غسل واحد لرفعها لدلالة النصوص السالفة عليه وشمولها لما نحن فيه غير ظاهر لولم نقل ظهورها في خلافه والحاصل ان الجنابة الثابتة افتقرت الى رافع ولا غسل انما هو من الاسباب الشرعية لذلك فاللازم الاقتصار على القدر الذى دل دليل الشرع على انه كذلك وكون ما نحن فيه من ذلك غير ظاهر مضافا الى انا نقول ان الادلة الشرعية نطقت على اجزاء غسل واحد عند اجتماع الاسباب والظاهر لاجزاء يقتضى عدم انحصار طريق الامتثال في ذلك فلابد ان يكون هناك طريق اخر للامتثال وهو لا يكون الا بتعدد الاغتسال فلو قلنا بتأتى الامتثال في الصورة المفروضة مطلقا ولو بالاضافة الى ما نوى عدم رفعه لم يتحقق ذلك لما عرفت من كفاية غسل واحد فيها اذا نوى رفع الحدث مطلقا وكذا الحال فيما اذا كان الملحوظ جميع الاسباب بل سببا واحدا مع السكوت وعدم الالتفات الى غيره فلو فرض ان الامر فيما اذا نوى عدم رفع الغير ايضا كذلك لم يتحقق ذلك وظواهر النصوص على خلافه ويتفرع على ذلك عدم جواز الاجتزاء بغسل واحد فيها اذا نوى حال الاغتسال عدم الاكتفاء فيلزمه الغسل بان ينوى عند ارادة الغسل انه يغتسل تارة بازاء هذا الحدث واخرى بازاء حدث اخر لانه في نوع نيته عدم رفع ذلك الحدث بذلك الغسل فالغسل الواحد الذى يجزى الاجتزاء به هو ما اذا لوحظ في نيته جميع الاسباب او رفع مطلق الحدث او استباحة الصلوة او سببا مخصوصا ذاهلا عن غيره او بغسل اخر وما افاده المدقق الفاضل الخوانسارى من ان المكلف اذا كان عالما بانه اذا اغتسل للجنابة يلزمه الخروج الى اخره فكانه مصادرة على المدعى لوضوح ان ذلك انما يجىء اذا ثبت كفاية غسل واحد عن جميع الاغسال ولزوم اذا نوى حين الغسل لحدث عدم ارتفاع غيره فليس الكلام الا في ذلك ولا يمكن التمسك في اثباته بالنصوص السالفة لما عرفت وما بيناه فالكلام يحتمل ما احتاجنا بيانه الى هذا المقام لتوضيح الحال في ذلك مراتب قد عرفت مما سلف انه من الافضل كون حق الاتيان بالغسل عند الاسباب وقد علمت ما بيناه عدم حسنه بل عدم جوازه الا في بعض الصور وذلك لانه اذا كان المنوى حال الاغتسال رفع الحدث مطلقا او استباحة الصلوة او جميع الاسباب او بعضها مع السكوت عن غيره ولو كان حيضا يكون ذلك موجبا لرفع الحدث وحصول الامتثال مطلقا فح لا يبقى هناك حدث اصلا حتى يفتقر الى الغسل لرفعه فالحكم بمشروعية الغسل ح لذلك مشكل جدا كما لا يخفى على المتامل وانما يمكن التعدد فيما اذا كان المنوى بعض الاسباب مع نية عدم رفع غيره او ما هو في قوته مما ظهر لك مما سلف فعلى القول ببطلان الغسل في تلك الصورة لا يتحقق التعدد للاغسال عند اجتماع الاسباب بل الكلام في ان الاقتصار بغسل واحد بان يكون النية على احد الوجوه المذكورة هل هو اولى من تعدد الاغسال اولا بل الثانى اولى بان ينوى هذا الغسل انما هو لرفع حدث الجنابة دون حدث الحيض وهكذا الى اخر الاسباب والظاهر هو الثانى ويمكن الاستدلال عليه بوجهين **احدهما** ما نبهنا عليه وهو ان المستفاد من النصوص السالفة ان الغسل الواحد يجزى عند اجتماع الاسباب عن الجميع وقد علمت ان الظاهر من لفظ الاجزاء انه انما يطلق على ما لم ينحصر طريق الامتثال فيه بل يكون هناك فرد اخر افضل منه وقد عرفت انه ليس هنا الا الاغسال

كلام في اصالة عدم التداخل

عدد الاسباب في الصورة المفروضة فيكون هو افضل وهو المطلوب **والثاني** حكم العرف والعقلاء
باقتضاء الاسباب لتعدد المسببات ولو كانت من الاسباب الشرعية فلا يصار الى التداخل الا بدليل
الدليل عليه فيكون على خلاف الاصل اي الظاهر خلافا لما ذهب اليه جماعة من محققي متأخري اصحابنا قدس
الله اسرارهم من عدم الاستدلال على جواز الاجتزاء بغسل واحد فيما اذا كان المنوي جميع الاسباب ما هذا
لفظه ويدل عليه صدق الامتثال فان تعدد الاسباب لا يوجب تعدد المسببات وان قلنا بكونها
جوازا حينئذ علل مستقلة على معلول واحد انما ذلك في الاسباب العقلية دون الشرعية وفي تمام الاستدلال
على رفع غير المنوي ايضا فيما اذا كان المنوي بعض الاسباب ما هذا كلامه لانه اذا طلب شيء من احد
ثم اتى بذلك المطلوب واعلم بكونه اتيانه به من جهة ذلك الطلب لا يسوغ في العرف ان ينسب له معترضا
عليه لم لم تات بذلك المطلوب خصوصا اذا كان اتيانه به من جهة طلب اخر من ذلك الطالب كما تحقق
لنا العلم الحاصل على فرض تمامية دليله ان في الادلة وامر الاوامر التي من باب العبادات لا يكفي الاتيان
بالمطلوب باي وجه كان بل لا بد من الاتيان به متقربا اليه فالمامور به في الحقيقة في امثال هذه الاوامر
ليس الطبيعة مطلقة بل الطبيعة مع قيد الاخلاص ولا شك ان الاتيان بالمطلوب فيما نحن فيه للتقرب
والامتثال انما يلزم ان يكون لملاحظة ذلك الطلب بخصوصه انتهى كلامه رفع مقامه وهو منظور فيه اما اولا
فلان ما ذكره من صدق الامتثال عرفا ممنوع بل الظاهر من العرف خلافه وان شئت ان تتضح لك حقيقة
الحال فلاحظ ما تلونا عليك من الامثلة فانه اذا قال المولى لعبده ان قرأ زيد سورة الكهف فاعطه
درهما وقال في وقت اخر ان كتب زيد سورة يس فاعطه درهما فلا شبهة في ان المفهوم منه عرفا انه
يتحقق بازاء كل من الفعلين منه ما يستحقه بازاء الفعل الاخر فكيف يكون الحكم يتحقق الامتثال
الامرين باعطاء درهم واحد وبعبارة اخرى لو قرأ زيد سورة الكهف مع الشبهة في استحقاقه الدرهم
فنقول اذا كتب سورة يس فاما ان يكون مستحقا لغير ما استحقه بالفعل الاول او غيره لا سبيل الى الاول
للزوم تحصيل الحاصل وللزوم عدم جواز الامتثال بالاتيان بالمغاير فتعين الثاني فلا يحصل له الا
الا بغيره وهو المطلوب وبعبارة اخرى ثالثة وهي انه عند قراءة سورة الكهف من زيد اما ان يجب
على المامور شيء اولا لا سبيل الى الثاني لتحقق الامر المقتضي للوجوب كما هو المفروض فتعين الاول
فنقول اما ان يكون الواجب عليه عند كتابة سورة يس عين ما كان واجبا عليه بلا فرق سورة الكهف
او غيره لا سبيل الى الاول لانه قد وجب عليه بالشرط الاول وليس في الامر الثاني لفظ فتعين الثاني
فلا يكون محصلا للامتثال بالاضافة الى الامر الثاني الا بغير ما وجب عليه بالامر الاول ولهذا
نقول ان تعدد الاسباب يقتضي في العرف تعدد المسببات ولو كانت اسبابا شرعية معرفات
وعلامات والسر في ذلك هو ما اطبق عليه ائمة الادب من ان تحقق مضمون الشرط علة لتحقق مضمون
الجزاء ولا بد ان تحقق مضمون الجزاء متوقف على تحقق مضمون الشرط فيما تحقق الموقوف عليه
تحقق الموقوف ومقتضاه تعدد المسببات بتعدد الاسباب ومثله الحال فيما اذا كان العقلاء يحكمون
كما في ان قرأ زيد سورة الكهف فاعطه درهما وان قرأ سورة يس فاعطه درهما او نوى بالكتابة

فيها

فيها ولا يتفاوت الحال بين ان يكون متعلق التكليف الفرد او الطبيعة الا ان مقتضى ما ذكر ان يكون الصيغة
الواجبة عليه بالامر الثاني هي المحصلة بالمحصل الذي يكون باعتبار مغايرة لما وجب بالسبب الاول اذا
تحقق ذلك فنقول مثله ذلك في ان كنتم جنبا فاطهروا وان كنت حائضا فاغتسلي فانه اما ان وجب بالامر
بالاطهار شيء اولا والثاني باطل قطعا فتعين الاول ونقول اذا قال بالاضافة الى الامر بالاغتسال المستند الى
الحيض ولا يمكن ان يقال انه لم يجب به شيء حين سبق تنجز الجنابة لانه خلاف نص قوله عليه السلام فاذا اجتمعت عليك
حقوق وغيره مما سلف مضافا الى خروجه عن محل البحث المشكل ولا يمكن ان يقال ان الواجب به
عين ما وجب بالامر بالاغتسال المستند الى الجنابة كما لا يخفى على المتامل فتعين ان يكون غيره فلا بد في كون
الواجب صادقا عليه وبين ان يكون متعلق الامرين طبيعتين او فردين منها فكما لا يمكن ان يقال في الثاني بالخصوص
في كل واحد منهما من الاخر فكذا الاول فانه ما في الباب ان متعلق الامر في احدهما فرد من طبيعة واحدة
مثلا وفي الاخر فرد من طبيعة اخرى وهذا لا يوجب الاختلاف بينهما في ذلك توضيح الحال في بيان المرام
يستدعي ان يقال ان متعلق الامرين اما مطلق او مقيد او مطلق في احدهما ومقيد في الاخر والقيد اما عدد
او غيره والعدد فيهما اما متساو واما مختلفان كما اذا قيل ان شتم زيد فاضربه وان اغتاب فاضربه وان
اغتاب فاضربه ادنى ضربه ضربا شديدا في احدهما او فيهما او عشر ضربات فيهما او في احدهما ذلك وفي الاخر
عشرين ضربة ولا يخفى على المتامل في ان المامور به الضرب في الاول لو اتى به ثانيا بازاء الشتم والاخرى بازاء
الغيبة يكون ممتثلا ولا يحسن من المولى المؤاخذة في تعدد الضرب وهو دليل على عدم التداخل في امثاله
والا كانت المؤاخذة على تعدد الضرب حسنة ومما يؤيده ان التداخل مخالف للظاهر اطباق ائمة الاصول
الا من شذ على عدم حمل المطلق على المقيد عند اختلاف السبب كما مثلنا فيما اذا كان متعلق الامر في احدهما
مطلقا وفي الاخر مقيدا فان مقتضى عدم حمل المطلق على المقيد ان لا يكتفى في الاول بالاطلاق وبالثاني
بالمقيد فتامل واما في صورة كون القيد في كل منهما عددا ويكون العدد في احدهما مساويا للعدد في
الاخر فكمقدار ما يوجب النزح كالثعلب والارنب والكلب والهرة والخنزير والشاة فان موت كل
منها يوجب نزح اربعين دلوا وكالطير والفارة مع انتفاخها وبول الصبي الذي لم يتغذ بالطعام
فان كلا منها يوجب نزح سبع دلاء ومنها يظهر حال المختلف ولا شبهة في ان التداخل في جميعها
خلاف الظاهر فاذا قيل اذا مات في البئر كلب وخنزير او ثعلب وارنب او وقع فيها بول الرجل
ينزح منها اربعون دلوا فلا شبهة في ان كل واحد منها يوجب نزح المقدار فاذا اتفق المتعدد منها
يكون الظاهر عند العرف مراعاة التعدد عدد ما وقع فيها منها كما لا يخفى ولهذا ترى كثيرا من محققي
الاصحاب حكموا بمراعاة التعدد في المقام قال في الشرائع واذا وقع جماعة من الجنس الواحد الذي
يجب نزح بعض ماء البئر له فيها مثل ان يموت فيها الف كلب فينزح منها ما ينزح لكلب واحد
كذا ان ماتت فيها اجناس مختلفة مثل ذلك كلب وخنزير وسنور وثعلب وارنب قالوا
ان ينزح لكل جنس عدده لان عموم الاخبار وظواهر النصوص يقتضيه فمن ادعى تداخلها فعليه الدليل
وفي المعتبر اذا وقع الكثير واحد فمات فانه كالجنس الاجناس مختلفة لم يتداخل النزح كالطير والانسان

ولو شك في كونه من ذي النفس او كان المتولد من الكلب والسنور وان كان الجنس واحدا ففي التداخل تردد وفي طهارة الكتاب اختلاف اجناس النجاسة موجب لتضاعف النزح وفي تضاعفه مع التماثل تردد احوطه التضعيف الا ان يكون بعضها من جملة لما قدره فلا يزيد حكم ابعاضها عن حكم كلها وفي البيان ولا تداخل وان تماثلت النجاسة وفي الدروس ولو تضاعف المنجس تضاعف النزح تخالف او تماثل الا ان يسمى او في المقدر وفي الذكرى اختلاف انواع النجاسة يوجب التضاعف عملا بالمقتضى ومع التماثل الاقرب ذلك للاستصحاب ان قلت ان هذا وان كان حسنا في نفسه لكن عندنا ما يوجب العدول عنه بل نقول ان عمل الحنطة يكون التداخل اصلا فلا يصار الى خلافه الا لدليل مخصوص وهو قوله عليه السلام في الصحيح المتقدم تجزي ذلك غسله لجنابته ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة لوضوح ان مقتضى التعليل العموم قلنا قد قدمنا الكلام في معناه ومحصله انهم قد اختلفوا في لفظ الحرمة فبعضهم حكم بان المراد به الامر اللازم كما قضى بعض اخر بان المراد منه العبادة وثالث ان المراد منه الحق وعلى الاوجه الثلاثة وان امكن ان يدعى ان المستفاد منه الحكم بالتداخل بعنوان الاطلاق لكن يمكن ان يدعى ان الجميع مدفوع باصالة الحقيقة لوضوح ان حمل لفظ الحرمة على اي منها كان مخالف للظاهر فلا يصار اليه الا لدليل وهو غير معلوم لو لم يدع عدمه والحاصل ان حمل الالفاظ على ظواهرها لازم الا عند الاقتران بالقرائن الصارفة عنها وقد عرفت ان الحرمة معناها في اللغة ما لا يحل انتهاكه وحملها عليه ممكن سواء جعل المرجع لضمير التثنية الغسلين او سببيهما وحاصل المعنى ان السببين مثلا لا يحل هتكهما بترك سببيهما فلا يدعي الانتهاك بالسبب وكذا الميت لا يحل هتكه والغسل منعقد والما اوجب تحريكه من جانب الى اخر وجب غسل حرمته مع ان حرمة المؤمن بعد الممات كحرمته حال الحياة فلا يدعي الانتهاك بغسلين في ضمن غسل واحد قضاء لحق الطرفين وهذا المعنى لكونه موافقا لظاهر اللفظ المعتضد بالاعتبار يكون اولى مما ذكر وبعد الاغماض عن دعوى الظهور فلا شبهة في عدم امكان الظهور في غيره منه فالتمسك به للحكم برجحان التداخل بعنوان الاطلاق غير ممكن كما لا يخفى فلا تلم المقرب وان لاحظت ما بيناه فيما سلف في هذا المرام يكون ذلك موجبا للقوة فيك في هذا المطلب انشاء الله تعالى **والقسم الثاني** ان يكون الغسل مستحبا كغسل الجمعة والعيد والزيارة ونحوها وهنا لا يخلو اما ان يكون المنوي جميع الاسباب او بعضها او لا هذا ولا ذاك كان يغتسل غسلا واحدا ينوي به التقرب الى الله تعالى اما القسم الاول فالظاهر التداخل فيه وفاقا الى الامثال بغسل واحد عن الجميع وفاقا لما يظهر من الكافي وشيخنا المفيد والمبسوط والجامع والتحرير والكتب والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والذكرى والبيان والروض والروضة والمسالك وغيرهم وقد سمعت عبارة الكافي وشيخنا المفيد والمبسوط وقال في الجامع مشيرا الى الاغسال المسنونة واذا اجتمعت اغسال حين هذه اجزأ عنها غسل واحد وفي المعتبر اذا اجتمعت اغسال مندوبة كالجمعة والعيد مثلا فان نوى الجميع اجزأ غسل واحد الى ان قال وان لو نوى البعض فالوجه اختصاصه بما نواه لانا بينا ان نية السبب في المندوب مطلوبة وفي الكتاب ما ستسمعه في القسم الثاني

دفي المنتهى لو اجتمع اسباب الاستحباب فالاقرب الاكتفاء بغسل واحد عنها وفي التذكرة لو اجتمعت اغسال مندوبة فان نوى الجميع اجزأ غسل واحد الى ان قال ولو نوى البعض اختص بما نواه وفي نهاية الاحكام لو اجتمع اسباب الاستحباب فالاقرب التداخل للرواية وفي الذكرى مشيرا الى الاغسال المسنونة يحتمل لا تداخل فيه لان الاغسال لا تتشخص بغير السبب وقال الشيخ اذا انضم اليها واجب تداخلت اذا نوى الجميع او نوى الجنابة لخبر زرارة عن احدهما عليهما السلام الى ان قال وهذا اقوى لعموم قول النبي صلى الله عليه وآله لكل امرء ما نوى وفي الخبر دلالة على اجزاء الواحد وان لم يجامع الواجب ولان الغرض منه الغسل وهو حاصل وهو قال ابن الجنيد فلا اشكال عنده في التداخل ولو نوى البعض حصل وبقي الاخر وفي البيان مشيرا الى الاغسال المندوبة والاقرب تداخلها وخصوصا مع انضمام الواجب اليها وفي الروض والروضة والمسالك ما فيه حجيته والمستند في ذلك صحيحة زرارة السالفة وفي تكملة مواضع منها دلالة على المختار **منها** قوله عليه السلام واذا اجتمعت عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد **ومنها** قوله عليه السلام قبله اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك الجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة **ومنها** قوله عليه السلام وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها اخلاف فيه الجماعة من الاصحاب منهم العلامة في جملة من كتبه وتبعه الخراساني ولو اجتمعت اغسال مندوبة لم تتداخل ولو انضم اليها واجب كفاه نية على قول ضعيف وفي القواعد بعد ان عد الاغسال المسنونة ولا تداخل وان انضم اليها واجب وفي الارشاد بعد ذكرها ولا تتداخل وان انضم الخبر في ابي رسالته السالفة بعد ذكر الاغسال المسنونة ولا تداخل وان انضم اليها واجب والمحقق الثاني قال في جامع المقاصد ما تقدم نقله عنه وفي حاشية على الكتاب الاصح عدم تداخل الاغسال المندوبة سواء انضم اليها واجب ام لا بل لا بد لكل سبب من غسل بانفراده ينوي به ذلك السبب المخصوص وشيخنا احمد بن ابي العباس قال في الموجز ولا تداخل بمجتمعه ولا مع الواجب والشيخ ابن الجمهور قال في الاقطاب الفقهية اما اسباب الاغسال المندوبة اذا انضم اليها واجب ففي دخولها تحته احتمالان اقربها العدم وكذا لا تداخل بينها لو انفردت على الاصح والظاهر من شيخنا الشهيد في الدروس التردد حيث قال بعد الحكم بتداخل الاغسال الواجبة ما هذا لفظه وفي تداخل الاسباب الا المندوبة اذا كان معها واجب قول مروي وهو ضعيف كضعف الحكم بعدم التداخل لما عرفت من دلالة الصحيح المروية في الكتب المعتبرة عليه ولا معارض لها في المسائل معتبرا وما افاده المحقق الثاني حيث قال وقيل بالتداخل مطلقا وقيل مع انضمام الواجب استنادا الى بعض الاخبار التي لا تدل عليها صريحا مع معارضتها باقوى منها لعل الوجه في منع الدلالة اما الصدر والذيل فلان غاية ما يلزم منهما التداخل في الواجب والمندوب كما لا يخفى وكلامنا في المقام في تداخل الاغسال المسنونة واما قوله عليه السلام واذا اجتمع الى اخره فلوضوح ان الظاهر من كلمة على الوجوب فيكون المستفاد منه الا التداخل في الاغسال الواجبة ويمكن الجواب عن الاول بان قوله عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر الى اخره يدل على اجزاء غسل واحد عن سبعة اغسال منها الجنابة ونحن نقطع بان ما يقتضي اجزاء غسل واحد عن سبعة اغسال معينة يقتضي اجزاءه عن ستة منها فما دونه ولو لم يكن من جملتها الجنابة كما لا يخفى فالملازم منه اجزاء غسل واحد

اول التداخل
في تداخل الاغسال المسنونة

من غسل الجمعة وعرفة والزيارة مثلا بضميمة عدم القول بالفصل يتم المرام معنا فالى ان ما يدل على التداخل
في الاغسال الواجبة والمستحبة يدل على التداخل في خصوص المستحبة بطريق اولى وعن الثاني بان صدر الحديث
وذيله دليل على عدم ارادة الحصر واللزوم من لفظة على اذ الظاهر من سياق الكلام ان مقصوده عليه السلام
من قوله واذا اجتمعت الى اخره اعطاء قاعدة كلية يكون شاملة للمذكور وغيره والا لزم منه كون المراد من كلمة
على ما هو اعم مما ذكر مضافا الى ان الفاضل الشيخ الخراساني حكى الحديث عن اخر السرائر نقلا عن نوادر
بن علي بن محبوب هكذا فاذا اجتمعت لله عليك حقوق الى اخرها فعلى هذا لا ايراد اصلا اذ الظاهر
ان لفظ لله اشارة الى الحقوق المستحبة ثم ان ما جعله معارضا اقوى لهذا الحديث لم يظهر لنا هذا المعارض
بالاضافة الى ما نحن فيه عدا ما ذكره مما يرجع الى ان تعدد الاسباب يستدعي تعدد المسببات وهو انما يقتضي
ذلك لو لم يكن هناك دلالة على خلافه وقد عرفتها فالظاهر ان التداخل في الاغسال المسنونة في الصورة
المفروضة اي عند ملاحظة جميع الاسباب مما لا ينبغي التأمل فيه واما القسم الثاني اي يكون المنوي لبعض
الاسباب فان كان عدم الغير ملحوظا او ما يؤول اليه فالظاهر ان لا امتثال بالاضافة الى الحصول المنوي
دون غيره ويظهر وجهه مما ابرزناه في الواجب فليلاحظ وان لم يكن كذلك بان يكون المنوي لبعض
الاسباب مع الغفلة والذهول عن غيره فالظاهر الاجزاء ايضا كذلك وفاقا لعظماء الاصحاب لوضوح
ان المنكرين للتداخل في الاغسال المسنونة ولو مع نية جميع الاسباب كالعلامة في جملة من كتبه
كما علمت وفخر المحققين والمحقق الثاني وشيخنا احمد بن فهد في المحرر وابي الجمهور في الاقطاب الفقهية
يلزمهم انكار التداخل هنا كما لا يخفى واما المسترشدون بالتداخل فيها فالمصرح به في كلمات جماعة منهم
ايضا ذلك كما علمت مما سلف وهو الظاهر من غيرهم والمستند في ذلك يظهر مما سلف في جميع الحالات و
ذلك يستدعي ان يكون ان مقتضى قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات حصر الامتثال في المنوي والفرض
انه نوى الامتثال بالامر المتوجه بغسل الجمعة فقط فيكون الامتثال بالاضافة اليه دون غيره وهو ظاهر
ان قلت ان هذا انما يجدي اذا لم يوجد في الادلة الشرعية ما يقتضي الامتثال وقد وجد وهو قوله عليه السلام
في الصحيحة المتقدمة اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد مضافا الى ما تقدم عليه و
تأخر عنه وقد عولتم عليه في نظير المسألة في الاغسال الواجبة قلت لما كان الحكم مخالفا للاصل وجب
الاقتصار فيما خالفه على القدر المتيقن من النص وهو ما اذا كان الجميع منويا واما اذا كان المنوي بعض
الاسباب مع الغفلة والذهول عن غيره فليس فيه ما يطمئن النفس بكونه مرادا من النص وعدم الظهور
كاف في المقام فاذا اتفق عرفة والعيد وغيرهما في يوم الجمعة ونوى المكلف حين الاغتسال الجمعة مع
الغفلة عن كونه يوم عرفة مثلا فلا وجه للحكم بكونه مؤديا لسنة يوم عرفة قال في التذكرة لو اجتمعت
اغسال مندوبة فان نوى الجميع اجزأ غسل واحد لقول الصادق عليه السلام اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك
عنها غسل واحد الى ان قال ولو نوى البعض اختص بالاجزاء انتهى واما ما نقلناه في الاغسال الواجبة من
نظير هذه المسألة فليس على خصوص الصحيحة المذكورة وكيف يعول اليها من جملة ما تمسكنا به هناك قوله
عليه السلام في الموثق كالصحيح المتقدم اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وغيره ولم يوجد مثله

فيما نحن

فيما نحن فيه مضافا الى ان الحكم هناك كان مما اتفق عليه الاصحاب في بعض الصور واكثرهم في غيره بخلاف ما
في محل الكلام لما عرفت بل لم يوجد فيهم من افتى بالجواز هنا الا جماعة من متأخري المتأخرين وهو اوضح
شيء وهنا امور ذلك منهم السيد الشارح قال بعد الحكم بالتداخل عند تعيين الاسباب باسرها ما هذا لفظه
ومع تعيين البعض يتوجه الاشكال السابق وان كان القول بالاجزاء غير بعيد ايضا ومنهم الفاضل الخراساني
قال في الذخيرة في الاغسال المسنونة لا يبعد القول بالتداخل سواء قصد الاسباب باسرها ام لا لصدق
الامتثال ودلالة بعض الاخبار السابقة عليه وما قال المحقق من انه يشترط نية السبب في الغسل المستحب فلم
يعلم وجهه واضح والاصل عدم الاشتراط وذهب بعضهم في النهاية والتذكرة الى انه لو نوى غسلا معينا لم يجز عن
غيره فيه ولو نوى بالواحد الجميع فالراجح الاجزاء والاقرب ما ذكرنا انتهى وقال في البحار ولو كان كلها مستحبا فالظاهر
التداخل ايضا سواء قصد الاسباب باسرها ام لا وفي شرح الدروس واما المقام الثالث وهو تداخل الاغسال
المستحبة فقط فالظاهر تداخلها ايضا مطلقا سواء نوى الجميع او البعض او لم ينو شيئا منها لصدق الامتثال
اطلاق الروايات وعدم صلاحية المعارض كما سنذكره وفيما تشبث به لاثبات مرامه تأمل اما في الاول
فلان مراده ان المستفاد منها ولو رجحان الغسل في يوم الجمعة ويوم عرفة مثلا واما كونه للهويتين فلا فاذا
اتفق يوم عرفة في يوم الجمعة واغتسل غسلا واحدا يتحقق حقيقة الامتثال ولو لم ينو شيئا منها وهو عين التحقيق اما
ادلة ناظرة ثم ظاهرا على تقسيم الاغسال المسنونة الى الزمانية والفعلية والمكانية وما ادري كيف يكون
الحكم بتحقق الامتثال حال الغفلة عن الجميع بغسل واحد عن الجميع من غير ان ينوي شيئا اصلا وهو من العجائب بعد
ما عرفت من ان مقتضى قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ونحوه حصر تأدي الامتثال في المنوي واما ثانيا
فلوضوح لزوم المصير في الاحكام الشرعية الى ما يقتضيه ظواهر ادلتها ولا شبهة في ان المستفاد من
قوله عليه السلام في الصحيحة السابقة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة الى
اخره مطلوبية الاضافة ومن المعلوم توقف الامتثال على الاتيان بالمطلوب واما التمسك باطلاق بعض
الروايات فقد عرفت ما فيه ومما ذكرنا يظهر الحال فيما اذا لم ينو شيئا منها **والقسم الثالث** ان يكون الغسل
مشتملا على الواجب والمستحب وهنا ايضا اما ان يكون المنوي كلا من الواجب والمستحب او احدهما او لا ينوي شيئا منهما
اصلا فهذه اقسام ثلاث **الاول** ان يكون المنوي كلا من الواجب والمستحب وقد اختلفوا فيه فعن التذكرة
والقواعد والمختلف والمنتهى والتحرير انكاره وقال في التذكرة والاقرب انه لو نواهما معا بطل غسله وان
نوى الجنابة ارتفع حدثه ولم يثب على غسل الجمعة وان نوى الجمعة صح عنها وبقي حكم الجنابة اذ لا يراد به
رفع الحدث وكذا يصح للحائض غسل الاحرام ولو اغتسل ولم ينو شيئا بطل وفي القواعد ولا تداخل و
ان انضم اليها واجب وفي المختلف بعد ان حكى عن الشيخ القول بالاجزاء عنهما ما هذا لفظه والحق عندي
خلاف ذلك فان غسل الجمعة مستحب وغسل الجنابة واجب ولا يجمع بين الوجهين في كل منهما فان
نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لم يجزه لانه يكون قد نوى الوجوب فيما ليس بواجب فيكون قبيحا
فلا يتقرب به الى الله تعالى وان نوى الندب لم يقع غسل الجنابة على وجهه وان نواهما معا كان الفعل
الواحد قد نوى به الوجوب والندب معا وهما ضدان فلا يقع عليهما ولا على احدهما لانه ترجيح من غير مرجح

في الاغسال المسنونة والواجبة

في بيان القائلين بعدم تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة

و القائلين بالتداخل

وفي المنتهى لو نوى الغسل الواجب والندب فالوجه عدم اجزائه عنهما معا لاستحالة وقوعه على صفتين متضادتين
وفي التحرير ولو انضم اليها واجب كفاه بناء على قول ضعيف وهذا القول هو مختار الرسالة الفخرية
وجامع المقاصد وحاشيته على الكتاب والموجز والاقطاب الفقهية وقد اوردنا عبارته في تداخل
الاغسال المسنونة فليلاحظ والمختار وفاقا لشيخ الاسلام وشيخنا الجنيد والمبسوط والخلاف والمعتبر
والذكرى والبيان والروض والروضة ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والكفاية والبحار وشرح الدروس
الجواز والمستند في الاول قد ظهر من كلام المختلف وحاصله ان القول بالتداخل يوجب اتصاف
شيء واحد بالوجوب والندب وهو محال لتضادهما واجيب عنه بوجوه **منها** ما ذكره الفاضل الخوانساري
في شرح الدروس فقال وجوابه منع استحالة اجتماع الحكمين فان هذا الغسل الواحد من حيث انه فرد
لغسل الجمعة وامتثال للامر به مستحب ومن حيث انه فرد لغسل الجنابة وامتثال للامر به واجب ويتوجه
عليه انه بناء على التحقيق عند الامامية ومن وافقهم في مسئلة الحسن والقبح انه لا يمكن الشيء متعلقا
للطلب الحتمي الا باعتبار مصلحة فيه مانعة عن تركه كما لا يمكن متعلقا للطلب الغير الحتمي الا باعتبار مصلحة
لا تبلغ هذا الحد ومن الظاهر ان الاشياء لا تتصف بالمصلحة والمفسدة الا باعتبار المحل الخارجي ومن
المعلوم ان الشيء باعتبار المحل الشخصي الواحد لا يمكن ان يتصف بالمصلحة المانعة عن الترك والمجوزة
له كما لا يخفى على من دقق النظر واجاد فلا يمكن ان يكون الشيء الواحد باعتبار المحل الواحد واجبا و
مندوبا بفرض تلك الاعتبارات لا يجدي في دفع الاشكال **ومنها** ما يظهر من المحقق الاردبيلي
حاصله ان الايراد مبني على اعتبار الوجه وهو غير مسلم فاذا لم يتعرض للوجه فلا اشكال وهو ايضا غير صحيح
لوضوح ان الواجب في الواقع واجب سواء نوى الوجوب ام لا وكذا المستحب والتضاد انما هو بين هذين
الامرين في الواقع فلا مدخلية لقصد الوجه فيه اصلا والحاصل ان عدم التعرض الى الوصف الثابت للموصوف
لا يوجب عدم اتصافه به بالضرورة **ومنها** ما استفيد ايضا من كلام المحقق المذكور ونحله السيد
الشارح قدس سره حيث قال معنى تداخل الواجب والمستحب تأدي المستحب بفعل الواجب كما يتأدى صوم
التحية بقضاء الفريضة وصوم الايام المسنونة بصومها بقضاء الواجب ونحو ذلك وعلى هذا فلا يرد
ان ذلك ممتنع لتضاد وجهي الوجوب والندب اذ الواقع هو الغسل الواجب خاصة لكن الوظيفة المسنونة
تأدت به لصدق الامتثال وانظر الفاضل السبزواري في الذخيرة وهو ايضا منظور فيه اما اولا فلان
ما ذكره في المقام مجرد دعوى عرى عن البرهان بل مخالف لما يقتضيه العقل الذي عليه المعول في المسئلة
من العلة التامة كما ستقف عليه واما ثانيا فلان قوله لصدق الامتثال مما لم يظهر له وجه لوضوح ان
الامتثال انما يصدق عند الاتيان بالمطلوب والمفروض ان المأتي به ليس الا الواجب فمن اين يصدق
الامتثال بالنسبة الى الوظيفة المسنونة والتحقيق في المقام ان يقال ان غاية ما يدل عليه صحيحة زرارة
السالفة هو ان غسلا واحدا يجزئ للاجتزاء به عن اغسال متعددة فنقول ان الغسل المجزي به
لا يلزم ان يكون غسل جنابة فلا يلزم اجتماع المتنافيين لوضوح الحال في ذلك ليستدل على ان يقي
انه لو لم يعلم انه اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة الى آخره يدل على انه عند

اجتماع اغسال متعددة

اجتماع اغسال متعددة اذا نوى المكلف بغسل واحد بجميعها الاجزاء به عن تلك الاغسال باسرها والمبين فيه
ولو لم يعلم ان ذلك الغسل يجب ان يكون واحدا منها او يكون مصداقا للجميع بل الظاهر منه خلافه لوضوح
ان الظاهر من سياقه ان الغسل المجزي به مغاير للاغسال المجزي عنها فيتعين على المكلف حين الاغتسال
بان ينوي بكونه مجزيا عن الجنابة والجمعة والزيارة ونحوها وهكذا الحال في قوله عليه السلام اذا اجتمعت لله عليك
حقوق اجزأك عنها غسل واحد لوضوح انه لو كان ذلك المجزي به من تلك الحقوق ناسب ان يقول اجزأك
عنها غسل واحد منها كما لا يخفى وكذا الحال في ذيلها ما لا يدرك وكان المكلف عند اجتماع اغسال متعددة
في حقه ولو كانت مختلفة يجوز له الاجتزاء بغسل واحد عن الجميع ولا يلزم منه ان يكون ذلك الغسل
المجزي به مصداقا للجميع حتى يلزم المحذور كما لا يخفى والحاصل ان المجزي به غسل واحد لم يتعين فيه
وصفا الوجوب والاستحباب لتصور ان ما تحقق فيه الوصفان هو المجزي عنها لكنه متعدد فلا محذور ومما
ما يلزم منه ان اطلاق التداخل عليه خلاف الظاهر لكنه سهل لعدم وجود هذا اللفظ في النص الوارد في
المسئلة وانما وجد في كلمات جماعة من الاصحاب وهو اما من باب المسامحة او بناء على معتقدهم وهذا
الحق هو الظاهر ايضا من قوله عليه السلام في المرسلة السالفة اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من
كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وبما ذكرنا يظهر الجواب عن شبهة اجتماع الضدين ويظهر المستند للجواز ايضا فتأمل
الى ما سمعت من دعوى الاجماع في الخلاف من ثبوت الصورة **والثالث** ان يكون المنوي الواجب فقط ولا شبهة
في ان الواجب مشمول للاجزاء اليه وانما الخلاف في المستحب فقيل بتأتي الامتثال بالاجزاء اليه ايضا وان الصحيح
في المبسوط والخلاف قال اذا اغتسل ونوى به غسل الجنابة دون غسل الجمعة اجزأه عنهما والثاني فيه قولان
احدهما انه يجزيه عن الغسل من الجنابة والغسل من الجمعة والاخر انه يجزيه عن غسل الجنابة ولا يجزيه
يعني ايضا عندي في قال ابو حنيفة عن الجمعة ولنا ما على جواز عنهما عموم الخبر الذي قدمناه وما جاء من
من انه اذا اغتسل غسلا واحدا اجزأ عن الاغسال الكثيرة ولم يفصلوا انتهى كلامه رفع مقامه وفي شرح الدروس
هذا ما نسب الى جميع من علمائنا في الخلاف والمبسوط لكن الظاهر من الخلاف ان في العبارة الثانية للقول
بالاجزاء عن الجميع بل عن الواجب فقط فما يحكى لوضوح ان عبارته صريحة في الاجزاء عنهما لكن حيث علمه
انه جمع بين المتنافيين لقوله وهذا يجزي ايضا عندي ولعل كلام شارح الدروس مبني عليه لكنه ليس بشيء لان
مدعى ذلك صريح في خلافه ثم ان هذا القول محكي عن ظاهر الوسيلة ايضا فلاحظ عبارته السالفة و
الصحيح بل في الجامع والكفاية والذخيرة والبحار وشرح الدروس قال في الاول وان نوى الواجب اجزأ عن الندب
دون الثاني ولو نوى الجنابة دون الجمعة او نوى انه يجزي عن الجميع خلافا لبعض الاصحاب وفي الثالث فان نوى
الجميع اجزأ الغسل وكذا لو نوى الجنابة دون غسل الجمعة كما ذكره الشيخ في ت وط الى ان قال والاقرب عندي
النجح وفي الرابع ولو كان بعضها واجبا وبعضها مستحبا فان نوى الجميع فالظاهر الاجزاء وان نوى الواجب
كالجنابة فالظاهر ايضا الاجزاء ولو نوى المندوب كالجمعة دون الواجب كالجنابة فلا يبعد ايضا الاجزاء و
في الخامس الظاهر فيه التداخل مطلقا سواء نوى الجميع او البعض او لم ينو شيئا منها وسواء كان البعض واجبا او
ندبا انتهى وقيل بالعدم وهو مختار العلامة في الكتب قال اذا اجتمعت اسباب متعددة لا يكفي نية القربة

قاله ابن المسيب وجمل اذا انضم اليها واجب كفاه نيته والاول اولى ويستشكله في المعتبر بان الميدان حكى
القول بالاجزاء عن الشيخ ماهذا لفظه وفيه اشكال يتشابه اشتراطه السبب وفيه ايضا انه بعد في الاغسال
المندوبة من ذكر السبب عند اغتسل ولم ينوه لم يجزه واختاره في المنتهى قال ايضا قال ولو اغتسل ولم يكن
غسل الجنابة دون غسل الجمعة اجزأ عن الجنابة وهو احد قولي الشافعي وقال الشيخ رضي الله عنه وبه قال ابو حنيفة
وهو قول الآخر للشافعي لما ولقوله وان ليس الا ما نوى الاماسي وهو لم ينو فعل الاغسل الجنابة منه وتبعيته
الفعل القصد ولقوله عليه السلام لا اعمال بالنيات وبالجملة انه عند الكتاب والمعتبر والمنتهى والتحرير والتذكرة والقواعد
والارشاد والرسالة الفخرية وجامع المقاصد وحاشيته على الكتاب والموجز والاقتصاد الفقهية فان الكفاية
من نسبه الى بعض الاصحاب ليس على ما ينبغي والمستند للثاني وجوه **منها** انه لو تداخل لزم اجتماع
الضدين واللازم باطل اما الشرطية فلان المفروض انه نوى بالغسل الثاني به الجنابة فلو كان مصداقا للجمعة
ايضا يلزم المحذور ولا يجري فيه ما قلنا في السابق لكون المفروض هنا كون المنوي غسل الجنابة **ومنها**
ما تمسك به المصنف في المختلف وغيره وحاصله ان نية السبب الاعلى تستلزم ما لا بد منه في ثالث الاله
والمفروض انه غير منوي فلا امتثال ضرورة ان انتفاء الموقوف يوجب انتفاء الموقوف عليه **ومنها**
ما تمسك به العلامة في المنتهى وهو قوله صلى الله عليه وآله ليس للانسان الا ما سعى وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
ومقتضاهما حصر ثبات الامتثال في المنوي فقط والمفروض انتفاء النية بالاضافة الى المستحب فلا امتثال
بالاضافة اليه والجواب عن الاول ان ذلك انما يتجه اذا قلنا بان الثاني به يكون مصداقا لغسل المستحب
ايضا واما اذا قلنا انه مصداق للواجب فقط لكن الوظيفة المسنونة تادت به على ما هو المستفاد من
المستند فلا كما لا يخفى وعن الثاني والثالث الراجعين في المال الى الحجة الواحد الذي لا ينبغي للتامل
في صحته عند الانصاف بان ذلك انما هو اذا لم يقم الدليل على خلافه فالاهم في المقام نقل الكلام
في مستند القول الاول ليكشف حقيقة الحال فنقول والذي يمكن ان يتمسك في اثباته وهو الحجة
المعتمدان احدهما صحيحة زرارة والثاني مرسلة جميل اما الاول فالانصاف ان التمسك به في المقام
لا يخلو من اشكال لما عرفت من امكان ادعاء تخصيص صدرها في ان الغسل المجزي به معاير للاغسال المجتمعة
وذيله الحاكي فيه فلا يكون شاملا لما نحن فيه وبعد لا خاص من دعوى الظهور لا يمكن ادعاء الحجية
نعم كونه من جملتها فتأمل فانه من الباب الشك ومعه لا يمكن رفع اليد من مقتضى عموم الاخبار الشريفة وقوله
عليه السلام انما الاعمال ونحوه ثم على تقديرها لا مناص عن الالتفات المرجحة وتسليم الاطلاق في المقام نقول ان الخاص
في الجانبين من تعارض الظاهرين والمرجح من وجه لوضوح ان مقتضى قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
حصر ثبات الامتثال في المنوي سواء كان من ما نحن فيه او غيره ومقتضى قوله عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع
الفجر الى آخره جواز الاجتزاء بغسل واحد عن اغسال متعددة وهو اعم من ان يكون الجميع منويا ام لا فينبغي
الرجوع الى الترجيح وهو مع حديث النية لاعتضاده بعموم الكتاب والاصول العملية ومن ظهور الحال
في قوله عليه السلام واذا اجنبت ثم حضت الى آخره كما لا يخفى على المتامل واما الثاني اي قوله عليه السلام
اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأه عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم فلا ينبغي التامل

في حصر التمسك به في المقام لظهوره في الاجزاء لا اجتزاء بغسل الجنابة عن جميع الاغسال الثابتة في ذلك
اليوم ولو لم يعرض حين الاغتسال الى غير الجنابة لكنه مقدوح سندا كما عرفت مما نبهنا عليه فيما سلف فلا يصلح
لمعارضة الحجة التامة الدالة على اعتبار النية في جميع الاعمال وستعرف في القسم الرابع على ما نزيدك توضيحا في المقام
مضافا الى ظهور المستثنى في غسل الجنابة فيبقى غيرها من غير مستثنى والتمسك لعدم القول بالفصل لا يخلو من
اشكال اذ المفروض في جملة من الحجج السالفة خصوص الجنابة فالمخالف من الشيخ **والثالث** ان يكون بحيث
خصوص المستحب كان ينوي الجنب في مقام الاغتسال خصوص الجمعة فقد اختلفوا فيه على اقوال **الاول** عدم
امكان الاجتزاء بالغسل مطلقا ولو بالاضافة الى المنوي وهو مختار الشيخ الطائفة في الخلاف قال اذا اغتسل بنية
غسل الجمعة دون غسل الجنابة لم يجز عن واحد منهما وقال الشافعي لا يجزيه عن الجنابة وفي اجزائه عن
الجمعة قولان وعند ابي حنيفة يجزيه عنهما بناء على ان النية غير واجبة وقد دللنا على وجوبها واذا ثبت وجوب
النية ولم ينو الغسل من الجنابة وجب ان لا يجزيه عنها واذا لم يجزه عنها لا يصح اجزائه عن غسل الجمعة لان غسل
الجمعة انما يراد به التنظيف وزيادة التطهير ومن هو جنب لا يصح فيه ذلك وهو جميل المسير طفلا حظ عبارته
السالفة **والثاني** ثبات الامتثال مطلقا ولو بالاضافة الى غير المنوي اي الواجب وهو مختار الكفاية والذخيرة
وشرح الدروس وكيف وقد سمعت عبارة الاخيرتين قال في الكفاية ولو نوى الجمعة دون الجنابة فالمشهور
انه لا يجزي عن احدهما والقول بالاجزاء غير بعيد وفي الذخيرة بعد ان حكى القول بعدم الاجزاء مطلقا
عن شيخ الطائفة وهذا هو المشهور ينظر لما دلت بعض الاخبار السالفة وصدق الامتثال على الاجزاء
عنها **والثالث** التفصيل بين المنوي وغيره فيحكم بثبات الامتثال بالاضافة الى الاول دون الثاني وهو
المختار وفاقا للمعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام والتذكرة والذكرى وغيرهم والمستند في الاول على
ان كلام شيخ الطائفة ان غسل الجمعة مطلوب للتطهير والتنظيف ولا يتحقق ذلك في حق الجنب وفيه ما لا
اذ المراد من النظافة اما رفع رفع الخباثات الظاهرة على ما يستفاد من الحديث المعلل السالف فتحققه
مع الجنابة مما لا يرتاب فيه وان كان غيره فطالب بالمستند وعلى فرض تسليم ما الدليل على امتناع
تحققه معها مع اطلاق الادلة الدالة على مشروعية غسل الجمعة فالاستدلال ضعيف جدا لكن يمكن ان يوجه
الاستدلال بخبر اخر وهو ان المراد بناء الاستدلال على ما دل على عدم جواز الاشتغال بالتطوع حين اشتغال
الذمة بالفريضة كصحيحة زرارة المروية في التهذيب عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر او
بعد الفجر فقال قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلث عشرة ركعة صلاة الليل تريد ان تقايس لو كان
عليك من شهر رمضان اكنت تطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة فان قوله عليه السلام
لو كان عليك الى آخره يومي الى عموم الحكم والحديث على ما اورده وصححنا اليها في الحبل المتين اظهر
بالاضافة الى محل الكلام حيث روى عن زرارة انه قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلي نافلة وعلي
فريضة او في وقت فريضة قال لا انه لا تصلي نافلة في وقت فريضة ارأيت لو كان عليك من شهر رمضان
كان لك ان تتطوع حتى تقضيه قلت لا قال فكذلك الصلاة فانه لم يكن المستفاد من العموم كان له ان
يقول ما المانع من اختصاص الحكم بالصوم فلا يثبت في الصلاة كما لا يخفى والحاصل كما اجرى الحكم في الصوم

في البحث عن تداخل الاغسال الواجبة
والمندوبة فيما اذا اجتمع الغسل الندب

فى الصلوة يمكن اجرائه فى الغسل الواجب والمندوب ومما يمكن التمسك به فى التعميم ايضا الصحيح المروى
فى التهذيب عن ابى بكر الحضرمى عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال اذا دخل وقت صلوة مفروضة فلا تطوع
بناء على ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم ومن المعلوم انه ليس المراد الاحتياط وهو ظاهر فيكون المقصود
النهى عن الاشتغال بالتطوع بعد دخول وقت المكتوبة وفيما نحن فيه كذلك لان وجوب غسل الجنابة
انما هو بعد دخول وقت الصلوات المفروضة فلا يجوز الاشتغال حينئذ بمطلق التطوع الشامل لما نحن فيه
وغيره ويمكن الجواب اما عن الثانى فلان التطوع فى اللغة وان كان شاملا لما نحن فيه وغيره قال فى
الصحاح التطوع فى الشرع بما لا يلزم كذلك فى اصطلاح ائمة الاصول قال العلامة اجل الله
محل الكرامة فى النهاية المندوب ما يكون فعله راجحا فى نظر الشارع مانع من النقيض الى ان قال
ويسمى مرغبا فيه ومستحبا وتطوعا لكن الظاهر من تتبع النصوص الواردة عن اهل بيت العصمة والطهارة
ان المراد به فى الحديث واشباهه صلوة النافلة سواء جعل تطوعا فى الحديث مصدرا او مفعولا مطلقا
بحذف احدى التائين وعن الاول بانه وان كان فيه ايماء الى التعميم لكنه ليس على حد يمكن عليه التعويل
مضافا الى ان مورد الحديث على ما روى فى التهذيب نافلة الفجر والحكم فيها غير مسلم لجواز الاتيان
بعد الفجر قبل اداء الفريضة فمآل ما فيه الاستفادة المرجوحية وهى لا تنافى الجواز على ان العموم المستفاد
منه موهون بخروج اكثر الافراد واما المستند فى الثانى فهو عليه السلام فى الصحيحة السالفة واذا اجتمعت لله
عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد لما عرفت مما سلف انه يعم المفروض والمندوب بل رواه شيخنا
الصدوق فى كتاب الصوم من الفقيه ان من جامع فى شهر رمضان ثم نسى الغسل حتى خرج شهر رمضان
ان عليه ان يغتسل ويقضى صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضى صلوته وصيامه الى ذلك اليوم
ولا يقضى ما بعد ذلك والجواب عن الاول قد ظهر مما سلف لامكان ادعاء ظهوره فى صورة كون المنوى
جميع الاسباب وعلى تسليم عدم الظهور نقول ان التعارض بينه وبين قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
ونحوه من تعارض الظاهرين والعموم من وجه والترجيح للثانى للاعتضاد بظاهر الكتاب والاصل وعمل
الاكثر ومخالفة العامة لما عرفت من ان القول بالاجزاء عنهما انما هو لابى حنيفة وكفاك هذا فى وهنه
شناعة وعن الثانى انه ضعيف بالارسال وترك العمل من كثير ما ابداه ان شيخنا الصدوق غير عامل
بمضمونه حيث انه روى عن على بن رئاب عن ابرهيم بن ميمون عن مولانا الصادق عليه السلام ما يدل
على ان الناسى للغسل فى شهر رمضان يجب عليه قضاء الصوم والصلوة بعنوان الاطلاق ثم قال
وروى فى خبر آخر ان من جامع فى شهر رمضان الى آخره مضافا الى ان الظاهر من تصفح كلمات الاصحاب
ان احدا منهم لم يقل بمضمونه لانهم اختلفوا فى ان الناسى لغسل الجنابة حتى خرج الشهر هل يجب عليه قضاء
الصلوة والصوم معا او الصلوة خاصة ولم يفصل احد منهم فيما اعلم ان ذلك انما هو اذا لم يعقبه غسل
الغسل للجمعة فانما اورده جملة من كلماتهم فى المختلف للاطلاع على حقيقة الحال فانه قال شيخ
الطائفة فى المبسوط ومتى اجنب فى اول الشهر ونسى ان يغتسل وصام كان عليه قضاء الصلوة والصوم
معا وفى النهاية ومن اجنب فى اول الشهر ونسى ان يغتسل وصام الشهر كله وصلى وجب عليه الاغتسال و

دهقع

قضاء الصوم والصلوة وقال السرائر ومن اجنب فى اول الشهر ونسى ان يغتسل وصام الشهر كله وصلى
وجب عليه الاغتسال وقضاء الصلوة بغير خلاف فاما الصوم فلا يجب عليه قضاؤه لانه ليس من شرطه
صحة الصوم فى الرجال الطهارة الا اذا تركها الانسان متعمدا من غير اضطرار من الليل الى النهار وهذا ما قاله
شيخنا قال المصنف فى كتاب الصوم من الكتاب اذا نسى غسل الجنابة ومر عليه ايام او الشهر كله قيل يقضى الصلوة
والصوم وقيل يقضى الصلوة حسب وهو الاشبه انتهى وغير ذلك من عباراتهم المعتضدة بما ذكرناه الدالة على
اطباقهم على وجوب قضاء الصلوة على الناسى لغسل الجنابة فى شهر رمضان وانما اختلفوا فى وجوب قضاء
الصوم ايضا وهو اعم من ان يتحقق منه الغسل للجمعة اولا ولا وجه بل الظاهر من كلماتهم اطباقهم على خلاف
التفصيل المذكور فالحديث المذكور لضعفه واطباق الاصحاب على خلافه مما لا يعول عليه فالتمسك به
فى المقام اوهن من بيت العنكبوت وانه لاوهن البيوت فاصح الاقوال هو القول الثالث اما عدم الاجزاء
بالفعل عن غسل الجنابة فلما عرفت مفصلا واما الاجزاء به عن الجمعة فلان امتثال الامر يقتضى الاجزاء
ولقوله صلى الله عليه واله لكل امرء ما نوى والحاصل ان المقتضى للصحة موجود والمانع مفقود اما الاول فلما عرفت
واما الثانى فلانتفاء ما يصلح للتمسك به فى المقام على ما تقدم فى كلام شيخ الطائفة وقد عرفت حاله
والرابع ان لا ينوى شيئا من الواجب والمستحب ولو بطريق الاجمال والمختار عدم الاجزاء به عن شىء
من الاغسال وفاقا لظاهر الاكثر وصريح المبسوط والخلاف والمنتهى والتذكرة وقد سمعت عبارة الاولين
وقال فى المنتهى اما لو نوى بغسله مطلقا لم يجز عن واحد من الجنابة والجمعة وفى الثانى ولو اغتسل ولم
ينو شيئا بطل خلافا للذخيرة وشرح الدروس ولعل مستندهما فيه الاطلاقات الدالة على ذلك فى النصوص
المتقدمة كقوله عليه السلام اذا اجتمعت عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد وقوله عليه السلام اذا اغتسل الجنب بعد
طلوع الفجر اجزأه غسله ذلك من كل غسل يلزمه فى ذلك اليوم فان الظاهر ان الحيث هو الغسل فى يوم الجمعة
واما انه ليوم الجمعة مثلا فلا فيتأتى الامتثال بمجرد الاغتسال فلا افتقار الى التعرض للاسباب فى النية وانت
قد عرفت الجواب عن ذلك مما بيناه فى المباحث السالفة فلا حاجة الى الاعادة وحيث انتهى الكلام الى
هذا المقام فبالحرى ان نصرف زمام الكلام الى تحقيق مطالب لا تخلو عن فوائد المطالب المهمة **احدها** انا
نقول بناء على المشهور المنصور من افتقار الاغسال باسرها عدا غسل الجنابة الى الوضوء فهل يتداخل الافتقار
فى صورة التداخل كل من غسل الجنابة وغيره عن الاخر من حيث عدم افتقار الاول الى الوضوء وافتقار
الثانى اليه عند ارادة الصلوة مثلا ولا كلام فى الافتقار اليه حين عند اجتماع اثنين منها فصاعدا فيما
اذا لم يكن منها الجنابة وانما الكلام فى صورة اجتماع الجنابة مع الغير فهل يحكم بلزومه او لا والتحقيق ان
الحال فى ذلك يستدعى ان يقال انه لا ينبغى التامل فى عدم الافتقار اليه فيما اذا اتى بكل واحد من الغسلين مستقلا
اى بغسل الجنابة اولا او ثانيا اذا لم يتحقق ناقض لغسل الجنابة للقطع بان الوضوء ما لا مدخلية له فى صحة
الغسل وانما الافتقار اليه من جهة استباحة الدخول فى الصلوة مثلا وهى قد تحققت بغسل الجنابة كما لا
يخفى والكلام انما هو فى صورة الاكتفاء باحدهما عن الاخر وكذا فيما اذا جعل الغسل لكل واحد منهما والذى
يتراءى فى بادى الامر انه لو كان المكتفى به فى الصورة الاولى هو غسل الجنابة ينبغى ان يحكم بعدم الافتقار

هناك وكذا الحال فيما اذا جعل الغسل لكل منهما جعل الحكم فيما اذا جعل المكتفى به غير غسل الجنابة فيفتقر الى
الى الوضوء اما عدم الافتقار اليه في الاول فلكون الغسل المأتي به غسل الجنابة والمفروض عدم افتقاره
الى الوضوء وغاية ما هناك ان دليل الشرعي نطق بكونه مغنيا في تلك الصورة عن غسل الحيض مثلا وذلك
لا يصلح سببا للحكم بلزوم الوضوء كما لا يخفى واما فيما اذا جعل الغسل لكل من الجنابة وغيرها فلما عرفت من
من ان الوضوء انما هو لاستباحة الدخول في الصلوة مثلا والغسل لكونه مصداقا لغسل الجنابة يكون مبيحا
لذلك فلا حاجة الى الوضوء وغاية ما هناك انه مصداق لغسل الحيض مثلا ايضا لكنه لا يصلح سببا للحكم
بانتفاء ما يترتب على غسل الجنابة واما الافتقار اليه فيما اذا جعل المكتفى به غير غسل الجنابة فلظهور الحال
مما ذكر للمتامل هذا ما يقتضيه النظر في بادي الامر كما عرفت لكن المناسب الرجوع الى كلمات الاصحاب ليتضح
ان ما ذكرنا مطابق له او لا فنقول قال في المعتبر لو اجتمع غسل جنابة وغيره من الواجبات فان لم ينو الاغتسال
مع غير الجنابة كفى الغسل الواحد بغير ايضا اتفق وان نوى باشتراط الوضوء في غير الجنابة فان نوى الجنابة
اجزأ عنهما لارتفاع الحدث ولو نوى الحيض جاز فعلا تردد لاشتهار الاجزاء عن غسل صحيح نوى به
الاستباحة مجزي وفي ايجاب الوضوء معه تردد لاشتهار انه يجب وفي التذكرة لو اختلف اسباب
الغسل كالجنابة والحيض فلا يجب على راى المرتضى واما على المختار فان نوى الجنابة اجزأ عنهما وان نوى الحيض
فاشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابة لعدم نيتها ومن انها طهارة فرضت بها الاستباحة فان
صحت فالاقرب وجوب الوضوء وفي الاقرب رفع حدث الجنابة لوجود المساوي في الرفع وفي التحرير
لو اجتمعت اغسال واجبة كفى الواحد فان نوى به رفع الحدث او الجنابة اجزأ عن الوضوء وان نوى الحيض
او غيره فعلى عدم الاجزاء الاشكال في رفع الجنابة فان قلنا برفعه فلا وضوء والا وجب وفي البيان
ولو اطلق الاستباحة او الرفع في الوضوء والغسل اجزأ من غير وضوء وان كان عليه ما فيه الوضوء وهو ما عدا
غسل الجنابة وفي تعليقات المحقق الثاني على الكتاب لبيان عنوان كلام المصنف وقيل اذا نوى غسل الجنابة
اجزأ عن غيره ولو نوى غيره لم يجز عنه وليس بشيء ما هذا عند الاصح عدم الفرق بين نية غسل الجنابة وغيره
فيصح الغسل ويرتفع الحدث كله وتباح الصلوة من غير توقف على وضوء وفي المسالك ثم ان كان
احد الاسباب الجنابة لم يجب مع الغسل وضوء والا وجب الوضوء وتنقيح المقام يستدعي ان يبين ان في
صورة اجتماع غسلين واجبين فصاعدا فيما اذا كان البعض جنابة صورتين **احديهما** ان يكون
المغتسل في مقام الاغتسال ناويا للجنابة منفردا او منضما بالغير ومقتضى قوله عليه السلام الكل اجزأه
مضافا الى الظهور ان حكم يتحقق غسل الجنابة منفردا او مع الغير ومقتضاه ترتب حكمه عليه فقد تحقق
استباحة الدخول في الصلوة فلا افتقار الى الوضوء وهو مقتضى كلام في التذكرة والتحرير والبيان
والمحقق الثاني والمسالك واحتمال ان ذلك انما هو اذا كان الاغتسال لمحض الجنابة لا بالنسبة
اليه لان الظاهر من تتبع كلامهم في موارد مختلفة المبنا قائم على خلافه **والثانية** ان ينوي غير الجنابة
فقط والمصرح به في المعتبر وتعليقات المحقق الثاني والمسالك ايضا ذلك فلا افتقار الى الوضوء
والظاهر من التذكرة والبيان خلافه من لزوم ما لا بد منه لما عرفت من ان الغسل في غسل الحيض مثلا

والمفروض

والمفروض ان غسل الحيض فقط لا يكفي في استباحة الدخول في الصلوة وغاية ما هناك انه قد دل الدليل
على اغنائه عن غسل الجنابة لكن ذلك لا يكفي في الحكم بعدم الافتقار الى الوضوء التفاتا الى عموم ما دل
على ان غير غسل الجنابة لا بد فيه من الوضوء وذلك ان تقول ان المغني عن شيء يكون مغنيا عن جميع ثمراته
والمفروض ان غسل الحيض مغن عن غسل الجنابة لقوله عليه السلام في الصحيح المتقدم اذا اجتمعت عليك
حقوق اجزاك عنها غسل واحد ومن الثمرات المترتبة عليها استباحة الدخول في الصلوة من غير وضوء
فلا بد من تحققها ح والا لم يكن مغنيا عنه من جهة ومنه يظهر المستند للقول الاول وتحقيق المقام يستدعي
التعرض لايراد النصوص الدالة على انتفاء الوضوء مع غسل الجنابة ليتضح حقيقة الحال فنقول **منها**
الصحيح المروي في الكافي عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء الا غسل
الجنابة **ومنها** الصحيح المروي في التهذيب عن حماد بن عثمن او غيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كل غسل
وضوء الا الجنابة **ومنها** الصحيح المروي فيه ايضا عن يعقوب بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته
عن غسل الجنابة فيه وضوء ام لا فيما نزل به جبرئيل عليه السلام فقال الجنب يغتسل يبدأ فيغسل يديه الى المرفقين قبل
ان يغمسهما في الماء ثم يغسل ما اصابه من اذى ثم يصب على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ثم قد قضى
الغسل ولا وضوء عليه **ومنها** الصحيح المروي فيه ايضا عن يعقوب بن شعيب عن حريز او عمن رواه عن
محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اهل الكوفة يروون عن علي عليه السلام انه كان يأمر بالوضوء قبل
الغسل من الجنابة قال كذبوا على علي عليه السلام ما وجدوا ذلك في كتاب علي عليه السلام قال الله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا اذا سمعت ذلك فنقول ان هذه هي النصوص الدالة على انتفاء الوضوء مع غسل الجنابة
والمتبادر منها ما اذا كان الغسل للجنابة والمفروض فيما نحن فيه خلافه فلا يكون شاملا له فلا بد من
الرجوع في حكمه الى العموم ومقتضاه الحكم بتعين الوضوء لوضوح ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية يستدعي الحكم بتعين الوضوء لكل من اراد الصلوة خرج منه المغتسل للجنابة بالنصوص المذكورة
فيبقى غيره مندرجا تحت عموم الاية والمفروض فيما نحن فيه انه غير مغتسل للجنابة فمقتضاه الحكم بتعين الوضوء
في حقه وفيه تامل اذ الظاهر من سياق الاية الشريفة ان المخاطب بها غير الجنب وهي هذه يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
وان كنتم جنبا فاطهروا فلسياق الطاهرة في الاظهار [illegible] بلا خلاف بين اهل
اللسان فالتمسك بعموم الصدر في اثبات الوضوء فيما نحن فيه غير صحيح فالحق الاستناد في الحكم
الى الصحيح الاول من النصوص المذكورة لوضوح ان المستفاد منها مشتمل على اداة العموم
خرج منه ما استثني عنه وهو غسل الجنابة وقد عرفت ان الغسل فيما نحن فيه ليس غسل جنابة فيكون
مندرجا تحت العموم المستثنى منه ومقتضاه الحكم بتعين الوضوء فيه وهو المطلوب اذا علمت
ذلك فنقول ان المستفاد من النصوص المذكورة انتفاء الوضوء مع غسل الجنابة والغسل فيما
نحن فيه غسل الحيض مثلا وغاية ما هناك ان الشرع نطق انه يجزي عن الاجتزاء بغسل الحيض مثلا
عن غسل الجنابة بمعنى انه لا يجب الاغتسال للجنابة ثانيا واما ان كل ما يترتب على غسل الجنابة وجب ان يكون

فائدة التيمم هل يكون بدلاً عن الاغسال المندوبة عند عدم التمكن منها ام لا

محققا هناك فلا كلام لا يخفى وكيف مع ان غسل الحيض فيما اذا لم يكن هناك الا الحدث الحيض فقط لا
يمكن ان يترتب عليه استباحة الدخول في الصلوة فكيف فيما اذا انضم اليه الحدث الاخر فهذا الا تمام
لو لم يوجب الضعف فلا شبهة في عدم صلاحيته للمعارضة فالقول بالاول فقط الى الوضوء مع ما في الحيض
الثاني انه اذا لم يتمكن المكلف من غسل الجمعة او غيرها من الاغسال المندوبة اما لعدم الماء او عدم التمكن
من استعماله هل يسوغ له التيمم بدلا عنه ام لا والحاصل كما يكون التيمم بدلا عن الاغسال الرافعة عند عدم
التمكن منها هل يكون بدلا عن الاغسال المسنونة فيما اذا لم يتمكن منها او لا فيه خلاف ذهب في المنتهى
ونهاية الاحكام والبيان والدروس وجامع المقاصد والموجز والروض والمفاتيح والمدارك الى الثاني
مطلقا او في غير غسل الاحرام قال في المنتهى بعد ذكر الاغسال المسنونة لو عرض لهذه الاغسال المندوبة
فلا يجزي الوضوء ولا التيمم وان كان من الماء معذورا بل يسقط الفعل لان المامور به الغسل وشرطه ما
لا يصدق عليه اسمه فلا يتحقق الاجزاء وقال الشيخ ان التيمم قد يكون بدلا من غسل الاحرام عند فقد
الماء ومثله اورده في نهاية الاحكام وفيه ايضا في مباحث صلوة الجمعة بعد الحكم باستحباب الغسل
في يوم الجمعة ما هذا عبارته ولا يكفي التيمم عنه ولو لم يجد الماء سقط لا الى بدل اذ الغرض منه قطع الروائح
الكريهة والتنظيف والتيمم لا يفيد هذا الغرض وفي البيان يستحب التيمم بدلا من الوضوء في موضع يجب
ومن الغسل المنوي به رفع الحدث وجه الدلالة انه خص بدلية التيمم من الغسل الذي يرفع الحدث
ولا شيء من الاغسال المندوبة كذلك على المشهور بين الاصحاب ثم احتمل البدلية للجميع فقال
بعد العبارة ومن غسل الاحرام ويمكن اطراده مع كل غسل وخصوصا عند المرتضى حيث تجوز بان
الاغسال المندوبة ترفع الحدث وفي الدروس يستحب التيمم بدلا عن الوضوء الرافع اذ الظاهر من
المخصص عن الوضوء اشتغاله لغير الرافع ولو كان غسلا كما لا يخفى على المتامل ونسب القول بالتيمم
عند عدم التمكن من غسل الاحرام الى الشيخ حيث قال ولو فقد الماء تيمم عند الشيخ وفي جامع المقاصد
مشيرا الى التيمم هل يستحب في كل موضع يستحب فيه الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان
رافعا او مبيحا انما الاشكال فيما سوى ذلك والحق ان ما ورد به النص او ذكره من يوثق به من الاصحاب
كالتيمم بدلا من وضوء الحائض للذكر يصار اليه وما عداه فعلى المنع الا ان يثبت بدليل وفيه ايضا في
كتاب الصلوة مشيرا الى غسل الجمعة ومع تعذره يسقط لا الى بدل فلا يستحب التيمم عنه وفي الموجز
مشيرا الى الاغسال المسنونة ولا تبدل عدا الاحرام وفي الروض مشيرا الى التيمم ويستحب ايضا بدلا من
غسل الاحرام وهل يستحب بدلا عن غيره وجهان اوجههما العدم لعدم النص وفي المفاتيح مشيرا الى الاغسال
المسنونة ما هذا لفظه ليس لها بدل لان المقصود صورتها وفي المدارك هل يستحب التيمم بدلا من
الغسل المستحب مع تعذره فيه وجهان اظهرهما العدم وان قلنا انه رافع لعدم النص وفيه ايضا
في كتاب الحج مشيرا الى القول بالتيمم بدلا عن غسل الاحرام عند عدم التمكن منه وهو ضعيف جدا
لان الامر انما تعلق بالغسل فلا يتناول غيره وان كان ما يتخيل قيامه مقامه على بعض الوجوه و
مال اليه في الذكرى فقال لو تعذر لفقد الماء ففي شرعية التيمم نظر وقد ذكر في غسل الاحرام

والاصل فيه

والاصل فيه انما الطاهر المعتد ان التراب طهور وعلى قول المرتضى بانها ترفع الحدث يقطع على استحباب
التيمم ويمكن حجيته الصلوة وذهب فخر المحققين والمولى المحقق الاردبيلي قدس الله روحهما الى الاول
ووافقهما صاحب الحدائق تبعا لذلك في الرسالة الفخرية بعد ان عد الاغسال الفعلية والمكانية والوقتية ما هذا
لفظه ولو لداخل وان انضم اليها واجب ومع عدم الماء يتيمم وهذا الكلام منه قرينة على ان الضمير في يستحب
فيما ذكره بعد عائد الى كل واحد من الوضوء والمستحب حيث قال مشيرا الى التيمم ويجب لما يجب له الوضوء والغسل
الى ان قال ويستحب لما يستحب والمناسب نظرا الى عبارة الرسالة ان يقال يستحب لما يستحبان له كما لا يخفى
واحتمال اختصاص الاستحباب بالغسل والكلام في الوضوء بعيد جدا وفي مجمع الفائدة مشيرا الى التيمم
والظاهر مشروعيته في جميع مواضع الوضوء والغسل المشروعين وفي المفاتيح يستحب التيمم لما يستحب له
الوضوء او الغسل مع تعذرهما لعموم البدلية وهذا القول هو الظاهر من العلامة في مباحث الحج من المنتهى
حيث قال لو لم يجد الماء للاغتسال في الفجر تيمم وهو اختيار الشافعي وقال احمد لا يستحب التيمم لانه غسل
مشروع فناب عنه التيمم انتهى كلامه رفع مقامه ومقتضاه نيابة التيمم عن كل غسل مشروع وهو دليل على العدول
عما ذكره في المنتهى ولعله الظاهر من [illegible] قال بعد تقسيم الطهارة الى الوضوء والغسل والتيمم ما هذا لفظه كل واحد
من الثلثة واجب ومستحب [illegible] الاولين ولدخول المساجد وقراءة القران والكون على طهارة والتجديد
وحمل المصحف والنوم وصلوة الجنائز والسعي في الحاجة وزيارة المقابر ونوم الجنب وجماع المحتلم وذكر
الحائض والغسل يجب للثلثة المتقدمة ودخول المساجد وقراءة العزائم ان وجبا ولصوم الجنب اذا بقي
من الليل مقدار فعله وصوم المستحاضة اذا غمس الدم القطنة ويستحب للثلثين [illegible] والتيمم يجب للصلوة
والطواف الواجبين وخروج الجنب من احد المسجدين ويستحب لما عداه انتهى ووجه الدلالة ان الظاهر
الضمير في قوله ما عداه يعود الى الصلوة والطواف الواجبين وخروج الجنب من احد المسجدين فيكون
المراد ما عدا الثلثة مما ذكر قبلها ومن جملة ذلك استحباب الغسل للثلثين موضعا فيكون التيمم
مستحبا فيها عند عدم التمكن من الغسل لكن لا يبعد ان يقال ان ذلك ليس بمراد من العبارة وانما المسوغ فيها الا
ترى ان الظاهر منها استحباب التيمم لصوم الجنب ونحوه مع ان الوجوب مما لا تامل فيه والحاصل ان التعميم
عداه في المقام وان وقع من جماعة من الاصحاب لكن الظاهر ان المعنى المذكور ليس بمرادهم منها فتامل
فيها حتى ينكشف لك حقيقة الحال ثم الظاهر من الجماعة المذكورين اختلافهم على اقوال ثلثة الاول
ان التيمم لا يبدل عن الاغسال المسنونة مطلقا والثاني انه يبدل عنها كذلك والثالث التفصيل بين
غسل الاحرام فالثاني وغيره فالاول [illegible] الاول مختار المنتهى ونهاية الاحكام والدروس والمفاتيح
والمدارك والثاني مختار الرسالة الفخرية ومجمع الفائدة والمفاتيح وحمل البيان وقد سمعت
عبارته ومثله كلامه في كتاب الحج بعد الاستدلال على جواز التيمم بدلا عن غسل الاحرام ما هذا
لفظه ويمكن استحباب الحكم في باقي الاغسال المندوبة والثالث هو المحكي عن الشيخ واختاره
في الموجز والروض والروضة قال في الروضة [illegible] التيمم لفاقد الماء بدله ونقل الشيخ لا باس به وان جعل ما اخذه قال
ما اختاره في المقاصد ايضا وان كان الظاهر [illegible] الاول ثم
في المبسوط ويستحب له ان يغتسل عند الاحرام فان لم يجد ماء تيمم ولا دليل [illegible] على [illegible] به من غيره

ان يكون ذكره في ذلك المقام لكونه محل الكلام ومثله الطواف عند ابعد الحكم باستحباب غسل الاحرام لمن
لا يجد الماء في التيمم ومثله المحقق الثاني في حاشيته على الارشاد قال ولو عجز عن الغسل تيمم قال في التذكرة
ولو فقد الماء او استعماله تيمم به لامر بغسله قال الشيخ رحمه الله وبه قال الشافعي لو ان غسل مشروع
فناب عنه التيمم كالواجب وقال احمد لا يستحب قياسا على غسل الجمعة بين الكلام في مستند الاقوال المذكورة
فنقول اما القول الاول فلان المامور به هو الغسل سواء كان في الزمانية او المكانية او الفعلية والحكم
بقيام شيء اخر مقامه ولو مع التعذر مخالف للاصل فيفتقر الى دليل يدل عليه وهو مفقود فيما نحن فيه
غاية ما في الباب انه وجد الدليل على قيامه مقام الغسل في بعض الموارد وهو لا يصلح سببا للحكم به
على وجه العموم كما لا يخفى واما الثالث فهو ان ذلك وان كان مسلما لكن الامر لما يتسامح في ادلتها
فربما يكتفى في الحكم به بفتوى فقيه واحد وللمحقق الفتوى في قيام التيمم مقام الغسل في الاحرام من بين
الطائفة وشيخها فقلنا به هناك دون غيره لانتفاء المقتضي فيه وهذا هو الوجه لما نقله شيخنا الشهيد
الثاني في الروضة حيث نفى البأس عن قول الشيخ مع حكمه بانه مجهول المأخذ ولا يخفى ان ذلك انما يكون اذا
بني بالاضافة الى الشيخ ممن تاخر عنه اما بالاضافة اليه فلا يجعل التيمم وهو ظاهر ولا يبعد المصير الى
القول الثاني لظواهر نصوص معتبرة منها الموثق المروي في باب التيمم من زيادات التهذيب
عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي
الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد وجه الاستدلال من جهتين احدهما من جهة ترك الاستفصال
بين الوضوء والغسل وكونهما مفروضين او مندوبين وقد مر مرارا ان ترك الاستفصال في مقام السؤال
مع قيام الاحتمال يفيد ثبوت الحكم في جميع محتملات السؤال والثاني من جهة عموم التعليل فانه عليه السلام
امر بالتيمم في تلك الصورة وعلله بان الله جعل الصعيد طهورا ومنها الصحيح المروي في التهذيب
عن عبد الله بن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتيت البئر وانت جنب
فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء ورب الصعيد واحد ولا تقع في البئر ولا تفسد
على القوم ماءهم والاستدلال به من جهة عموم التعليل فانه عليه السلام امر في تلك الحالة بالتيمم وعلله بان
رب الصعيد هو رب الماء ومقتضاه جواز التيمم في كل موضع ثبت فيه الوضوء بالماء وكذا الغسل ولو مع
التمكن منه اخرج ما خرج وبقي غيره مندرجا تحت العموم ومنها الصحيح المروي في الفقيه عن عبيد الله
بن علي الحلبي انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو قال ليس عليه ان يدخل
الركية ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم ووجه الاستدلال به يظهر مما سلف مضافا الى ان ترك
الاستفصال فيه بين كون الرجل مريدا للاغتسال او الوضوء فرضا او ندبا يدل على ثبوت الحكم في
الجميع وهو المطلوب فضلا عن دلالته على المدعى من وجهين قال في الصحاح الركية البئر وهو مروي في
الكافي في الصحيح عن الحسين بن ابي العلاء فسند الفقيه اعلى ومنها الصحيح المروي في التهذيب عن
عبد الله بن المغيرة عن معوية بن ميسرة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل في السفر لا يجد الماء
ثم صلى ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت ايمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته

فان رب الماء

فان رب الماء هو رب التراب على ان مقتضى عموم التعليل الحكم بالجواز في محل الكلام ايضا وقد حكي
حذف والتعلق به فيتيمم ثم صلى كالامر المصرح به في الفقيه وسند التهذيب اقوى ولذا خصصناه بالذكر
ومنها الصحيح المروي فيه ايضا عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد
وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وجه الدلالة ما تقدم ومنها
ما رواه في موضعين متقاربين من التهذيب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عليهما السلام عن ابي
ذر رضي الله عنه انه اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي صلى الله
عليه وآله بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت انا وهي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين ومن
السند في الثاني يروي العباس عن السكوني من غير واسطة وفي الاول بواسطتين ولا يخفى ما فيه
لان العباس ملاقي للطبقة فان عباس بن معروف معدود من اصحاب الرضا عليه السلام ولم يعد من اصحاب مولانا
الكاظم عليه السلام والسكوني من اصحاب مولانا الصادق عليه السلام وايضا في الثاني روى السكوني عن مولانا
الصادق عن ابيه عليهما السلام عن ابي ذر وفي الاول عن ابيه عن ابائه عليهم السلام عنه وهو اولى كما لا يخفى على المتأمل
ثم انه مروي في الفقيه ايضا لكن مرسلا وجه الدلالة ان المورد فيه وان كان الجنابة لكن العبرة بعموم
اللفظ مع دلالته على كفاية الصعيد عشر سنين في كل ما يفتقر الى الماء فيه وشمول الاغسال المندوبة
وتخصيص تلك المدة الظاهر انه من باب المبالغة ومنها الصحيح المروي في التهذيب عن زرارة قال
قلت لابي جعفر عليه السلام يصلي الرجل بتيمم الى ان قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة فلينصرف
وليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ومنها الصحيح المروي في الفقيه
ومن زيادات التهذيب عن محمد بن حمران وجميل بن دراج انهما سألا ابا عبد الله عليه السلام عن امام قوم اصابته جنابة
في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم فقال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم
فان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ومنها الصحيح المروي في التهذيب عن حماد بن عثمان
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء والظاهر
ان المعنى ان التراب بمنزلة الماء فيرجع اليه في كل ما يرجع اليه لاجله ومن جملة ما يرجع الى الماء لاجله الغسل
مفروضا كان او مندوبا فمقتضاه ان يرجع الى التراب لاجله كذلك ايضا وهو المطلوب تحقيق الحال في
هذا المقام يستدعي بيان ان النصوص الدالة المتمسك بها في المقام على انواع ومنها ما دل على ان التراب
بمنزلة الماء ومنها ما اشتمل على الامر بالتيمم وعلل ذلك بان رب الماء هو رب التراب ومنها ما دل
على ان الصعيد يكفي المكلف عشر سنين وقد عرفت ان المراد منه كفاية الصعيد في كل شيء يفتقر الى الماء
لاجله اذا لم يتمكن من استعمال الماء والمفروض ان ما يفتقر الى الماء لاجله هو الاغسال المندوبة
فمقتضى اطلاق النص كفاية التراب لذلك عند عدم التمكن من استعمال الماء وهو المدعى ومنها ما دل
على انه تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وهو عدة نصوص معتبرة لكن التمسك بها انما يتم
بعد حل اشكال ان المراد بالطهور فيها اما رافع الخبث او الحدث او ما ذكروه في تعريف الطهارة
حيث قالوا انها اسم لما يستباح به الدخول في الصلوة والاول لا يصح الطهور ان تعليل التيمم بالتراب

بذلك بان من المحل عليه كلام يخفى انه مناسب لمباحث الاستنجاء وليس الكلام في ذلك الآن
وان كان مناسبا لكنه غير صحيح بناء على المشهور المنصور من ان التيمم غير رافع للحدث مطلقا ولو كان
عن الوضوء الرافع فتعين الحمل على الثالث فعليه يكون المعنى انه تعالى جعل التراب بمنزلة الماء في الدخول في العبادات
كما جعل الماء كذلك والمفروض ان الماء في الاغسال المندوبة لم يكن كذلك فلا يمكن التمسك به ومقتضاه
انه في كل مورد يكون الماء مفيدا للاباحة يكون التيمم بدلا عنه عند عدم التمكن من استعمال الماء و
المفروض ان الماء في الاغسال المندوبة لم يكن كذلك فلا يمكن التمسك به في الحكم بمشروعية التيمم بدلا عنها
ومما ابرزناه ظهر ان الوجه في كلام المحقق الثاني المتقدم وهو قوله لا اشكال في استحبابه اذا كان
المبدل رافعا او مبيحا وكذا الحال في كلام الدروس والبيان الا ان التخصيص بالمنوى فيه رفع الحدث
غير ملائم كضعف ما ذكره السيد الشارح قدس الله روحه حيث قال هل يستحب التيمم بدلا من الغسل
المستحب معنى لعذر فيه وجهان اظهرهما العدم وان قلنا انه رافع لعدم النص لما عرفت من انه على تقدير
ان يكون الغسل المندوب يرفع الحدث يمكن استفادة بدلية التيمم عن الاغسال المندوبة من عموم النصوص
المذكورة والحاصل ان الاحتمالات في قوله عليه السلام ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا
بعد ملاحظة ما ذكر من المعاني المذكورة لشعبه تحصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة اقواها عموم نسبة
الشيئا ما ذكر فلا يتم التمسك بذلك في المقام فالتعويل على غيره من الانواع الثلاثة المذكورة ولا يخفى
انه كما يمكن استفادة مشروعية بدلية التيمم عن الاغسال المسنونة كذلك يمكن استفادة مشروعية بدليته عن الوضوءات
المسنونة بل هي فيه اكثر منها اقوى لكونها مدلولا عليها فيه بكل واحد من الانواع الاربعة واما في غيره
فكالاغسال المندوبة والحاصل ان استفادة البدلية في كثير من الوضوءات المستحبة بكل واحد من
الانواع الاربعة من النصوص المذكورة وفي غيره كوضوء الجنب بثلاثة انواع منها كما في الاغسال فتدبر في
النظر حتى يتضح لك حقيقة الحال والله هو الواهب المنعم المتعال فعلى هذا يحكم باستحباب التيمم للحائض عند
عدم التمكن من الوضوء في اوقات الصلوة فما استظهره السيد الشارح حيث قال الاظهر هنا العدم غير ظاهر

والثالث في انه هل ينتقض الاغسال المسنونة بالحدث اولا فيه خلاف والثاني مختار المشهور قال
اذا اغتسل بالغداة كان غسله كافيا لذلك اليوم اي وقت اراد ان يحرم منه فعل وكذلك اذا اغتسل
اول الليل كان كافيا له الى اخره سواء نام او لم ينم قال وقد روى انه اذا نام بعد الغسل قبل ان يعقد
الاحرام كان عليه اعادة الغسل استحبابا والاول هو الاظهر وهو المصرح به في التنقيح والموجز قال
في الاول مشيرا الى تلك الاغسال انها تجامع الحدث فلا ينقضها الحدث الا غسل الاحرام على قول
وفي الثاني ولا ينقضها الحدث ولعل هذا هو الظاهر من المنتهى ونهاية الاحكام قال في الاول ما كان
للفعل يستحب ان يوقع الفعل عليه فلو احدث استحب اعادته وما كان للوقت كفاه وان احدث وقال
في الثاني بناء على ان الغسل لو كان منتقضا بالحدث كان لا شك في الاعادة لما لا بد منه فلا يتبعه الحكم
ومثلها الوسيلة قال في حق الداخل في مكة يستحب له ادعية اشياء الغسل الى ان قال وان احدث بعد
الغسل اعاد استحبابا وذهب صاحب الجامع الى الاول لكن في غير الاغسال الزمانية قال ان الاغسال

فيما لو تيمم الجنب بدلا عن الغسل المستحب

في انتقاض الاغسال المسنونة بالحدث وعدمه

الفعلية

الفعلية فان احدث قبل الفعل اعاد الغسل وما كان منها للوقت فاذا فعله فيه كفاه ولا يبالي بحدث بعده
والظاهر من تصفح كلماتهم في مباحث الحج اطباق اكثرهم على عدم انتقاض غسل الاحرام بغير النوم من الاحداث
وانما اختلفوا في انتقاضه به وعدمه وها انا اورد شطرا من كلماتهم في المقام للتنبيه على حقيقة الحال قال في
المقنعة لا باس ان يغتسل الرجل بكرة ويحرم عشية الى ان قال واذا اغتسل الرجل للاحرام ثم نام قبل ان يحرم
فعليه اعادة الغسل استحبابا ثم قال ومن اغتسل اول الليل ثم احرم اخر الليل اجزأه غسله وفي المبسوط من
اغتسل بالغداة اجزأه غسله ليومه اي وقت احرم فيه وكذلك اذا اغتسل اول الليل اجزأه الى اخر الليل
ما لم ينم فان نام استحب له اعادة الغسل وفي النهاية اذا اغتسل بالغداة كان غسله كافيا لذلك اليوم اي
وقت اراد ان يحرم فيه وكذلك اذا اغتسل في اول الليل كان جائزا له الى اخر الليل ما لم ينم فان نام بعد الغسل
قبل ان يعقد الاحرام كان عليه اعادة الغسل استحبابا وظهورهما في عدم انتقاض الغسل بغير النوم من
الاسباب بعد كون غير النوم من الاحداث اكثر وقوعا من النوم فيه لكن منه دلالتهما على الانتقاض
كلام يظهر مما بيناه عليه في كلام المنتهى ونهاية الاحكام ولذا عبر في التهذيب بالوجوب حيث قال غسل
اليوم يجزي من ذلك اليوم وكذلك غسل الليل يجزي عن الليلة ما لم ينم قال فاما اذا نام بعد الغسل قبل
عقد الاحرام فانه يجب عليه اعادة الغسل وفي الجامع غسله بالغداة كاف الى الليل وبالعكس ما لم ينم
او يأكل ما لا يحل للمحرم اكله او يلبس ما لا يحل له لبسه فيستحب اعادته وذلك ان يحمل هذا الكلام في قوله
على حمل عبارته السالفة على الاستحباب بعد حمل الحدث على النوم او يحمل ان مراده ان غير غسل الاحرام
ينتقض بالحدث مطلقا واما هو فيفصل الحال فيه بين النوم وغيره لكنه بعيد قال المحقق في مباحث الحج من
الكتاب يجزي الغسل في اول النهار ليومه وفي اول الليل لليلته ما لم ينم وفي التذكرة والمنتهى غسل
اليوم يجزي عن ذلك اليوم وغسل الليلة يجزي عن الليلة ما لم ينم انتهى وغير ذلك من عباراتهم التي لا
داعي لايرادها ومقتضاها عدم انتقاض غسل الاحرام بغير النوم والظاهر انتفاء الفرق بينه وبين غسل
الاحرام وغيره من الاغسال المسنونة في ذلك والقول بعدم الانتقاض هو المختار اما بالاضافة
الى الاغسال التي ما نحن فيها فظاهر لوضوح ان الامتثال بالاتيان بها في تلك الاوقات سواء طرأ الحدث بعده
اولا والظاهر انه لا احد يعرف فيه واما غيرها فالظاهر ان الامر فيها ايضا كذلك بالاضافة الى الاغسال
التي بعد الافعال كغسل التوبة ورؤية المصلوب وقتل الوزغ لما بيناه في انها سببية وهو ظاهر
ان يشمل غيره بل لا يعقل الحدث فيه وانما الكلام في الاغسال التي قبل الافعال كالغسل للزيارة ودخول
الاماكن الشريفة كالمدينة ومكة زادهما الله تعالى شرفا فاذا احدث بعد الغسل وقبل الفعل فهل يبقى
له الاجتزاء بذلك الغسل بان يكون ذلك الفعل مع الغسل ويترتب عليه ثوابه اولا بل لا بد من اعادة
الغسل ليترتب عليه الثمرة المطلوبة فنقول الظاهر الاول لان امتثال الامر يقتضي الاجزاء والحكم بان ذلك
محمول على ما اذا لم يتخلل حدث بينهما تقييد للنص بغير ما له مقيد وايضا ان المختار ان الاغسال المسنونة
غير رافعة للحدث فالغرض من الاغسال حال كونه محدثا ثم اتى بالفعل المطلوب من غير ان يتخلل حدث بينه
وبين الغسل ثم الغرض من الاغسال حال كونه متطهرا وتخلل الحدث بينهما فمثل ما الفرق بينهما مع ان

فيهما بحدث واحد ولو فرضت انواع الحدث في الاول ونوعا واحدا في الثاني كان الامر اظهر فان قيل
ان الفرق بين المقامين انتقاض الغسل في الثاني دون الاول ومن يمكن في المقام قلنا لم احصل
معنى للانتقاض فيما نحن فيه بنا على المختار من عدم كون الغسل المندوب رافعا فان الوضوء لما كان رافعا
للحدث ومعدا لحالة التطهر يمكن معنى انتقاضه بالحدث نقض حالة التطهر والعود الى حالة الحدث
واما الغسل المندوب فلما كان المفروض انه غير رافع يكون حال الحدث بعد الاغتسال كحاله قبله فلا
يتعقل معنى لانتقاض الغسل بالحدث المعهود كما لا يخفى على المتامل فالقول بنقض الغسل بنا على المختار
كلام لا محصل له ويدل على المختار مضافا الى ذلك الصحيح المروي في كتاب الحج من التهذيب عن عمر بن يزيد
عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل
ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر والظاهر ان الوجوب فيه يجب حمله على المعنى اللغوي
اي الثبوت لوضوح انه المناسب للتقييد بالغاية في كل من الليل والنهار كما لا يخفى فالمعنى من اغتسل
بعد طلوع الفجر اي اذا اغتسل للاحرام او للزيارة او لدخول كعبة كفاه غسله ذلك ولو احرم او زار
او دخل في اخر النهار ومعلوم ان الغالب تخلل الحدث في تلك المدة فالحكم بكفاية الغسل صريح في
عدم انتقاضه بالحدث وهو المطلوب ومما ذكر يظهر الحال في قوله عليه السلام ومن اغتسل ليلا الى اخره
ومثله الحديث المروي فيه ايضا عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اغتسل قبل طلوع
الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزأه غسله وان اغتسل في اول الليل ثم احرم في
اخر الليل اجزأه غسله والصحيح المروي في الكافي عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال غسل يومك
ليومك وغسل ليلتك لليلتك والصحيح المروي في باب النهي للاحرام من الفقيه عن جميل بن دراج
عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك وربما المراد
على المرام اقوى مما تقدم عليه كما لا يخفى واما المستند للقول بالانتقاض بالنوم فهو الصحيح المروي في الكافي
عن النضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام قال سالته عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم
قال عليه اعادة الغسل وما رواه فيه عن علي بن ابي حمزة قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجل
اغتسل للاحرام ثم نام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل ويمكن الجواب عنه بان دلالتهما على انتقاض
الغسل بالنوم غير ظاهرة اذ غاية ما حكم عليه السلام بالاعادة واستلزامه لذلك ممنوع فلم لا يجوز الحمل
على استحباب اعادة الغسل مع عدم نقضه والحاصل ان حمل قوله عليه السلام على ظاهره غير ممكن للقطع بعدم
وجوب اصل الغسل فضلا عن اعادته وانما يحمل على الوجوب الشرطي الراجع الى ان الاحرام مع
الغسل فيه لا يمكن الا مع اعادته او على الاستحباب وهو اولى لما تقدم والصحيح المروي في الفقيه
والتهذيب عن العيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة
ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل ولنعم ما صنع شيخنا الصدوق قدس الله سره
في الفقيه حيث حكم باستحباب اعادة الغسل بعد النوم واستدل عليه بصحيح العيص المذكور
هذا كلامه واذا اغتسل الرجل للاحرام ثم نام قبل ان يحرم فعليه اعادة الغسل استحبابا لا انه تركه

العيص

العيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة الى اخره فالحق عدم
انتقاضه ولو بالنوم وفاقا لظاهر الصدوق وجماعة وصريح السرائر والمدارك والذخيرة وقد سمعت
عبارة السرائر قال في المدارك والاصح عدم انتقاض الغسل بالحدث وان استحب الاعادة وفي الذخيرة و
الظاهر انه لا ينتقض الغسل فيصح الاكتفاء بالغسل السابق لما رواه الشيخ والصدوق عن عيص بن القاسم
الى اخره فما استحسن شيخنا الشهيد قدس الله تعالى روحه السعيد حيث قال ويجزي غسل النهار ليومه
والليل لليلته ما لم ينم فيعيد خلافا لابن ادريس والاقرب ان الحدث كذلك فان كان مراده ما ذكرناه
من استحباب الاعادة ولو مع عدم انتقاض الغسل فلا باس به والا ففيه ما عرفت وان وافقه شيخنا الشهيد
الثاني قال في الروضة يشترط الغسل للاحرام ووقته يوم الاحرام بحيث لا يتخلل بينهما حدث فالتحقيق عدم انتقاض
الاغسال المسنونة بشيء من الاحداث الا ان تقضيه لما فصلناه. ثم **والرابع** في ان حال التيمم في التداخل حال الغسل في
الاستحباب كالغسل في تلك الحالة او تشخيص الحال في ذلك يستدعي ان يقال ان الغسل السالف حكم عليه ايضا
في ان ذلك اما في الواجب او في المستحب او فيهما والاول اما في افراد من نوع واحد او نوعين فصاعدا
ففي الاول لا ينبغي التامل في الاجتزاء بتيمم واحد كما اذا اجنب مرارا والوجه فيه ظاهر اذ الواجب في حق الجنب
هو الاغتسال في حال التمكن والتيمم في حال العدم لقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا
واطلاق الاية يشمل صورة التعدد وغيرها كما لا يخفى بل في الحقيقة ليس هنا تداخل واما في الثاني كما اذا
اجتمعت الجنابة مع الحيض مثلا فالكلام فيه من جهتين احديهما من حيث الاجتزاء بتيمم واحد او لا
والثاني من حيث الافتقار الى الوضوء او التيمم بدله بنا على عدم اغناء غسل الحيض عن الوضوء وعدمه لعدم
افتقار غسل الجنابة اليه اما الاول فالحكم فيه لا يخلو من اشكال لما عرفت من كون التداخل على خلاف الاصل
ولزوم الاقتصار فيها على مورد النص وهو الغسل لقوله عليه السلام اذا اجتمع لله عليك حقوق اجزاك
عنها غسل واحد ومن كون التيمم بدلا من الغسل فيثبت فيه ما ثبت في المبدل وفيه تامل لانا لم نجد في الادلة
الشرعية هذا اللفظ اي ان التيمم بدل من الغسل وما ثبت انه عند عدم التمكن من الغسل وجب التيمم وهذا
القدر لا يكفي فيما نحن بصدده وعلى فرض تسليم وجود اللفظ المذكور فيها يمكن الاشكال ايضا لعدم انصرافه الا
الى الصورة النادرة لكن المشهور جواز الاجتزاء بتيمم واحد استنادا الى العمومات السالفة كقوله عليه السلام ان الله جعل
التراب طهورا وايضا ان المكلف ينوي بالتيمم استباحة الدخول في الصلوة فلا بد من حصولها لقوله
عليه السلام لكل امرئ ما نوى ولا تغض من جواز الاجتزاء بالواحد وعدمه الا من جهة استباحة الدخول في الصلوة
وعدمها وقد عرفت كفاية الواحد في ذلك وهو المطلوب واما الثاني اي الافتقار الى الوضوء او التيمم بدله وعدمه
فيظهر الحال فيه مما بيناه حال الاغتسال بان لا نغتسل فانه لو ثبت ان التيمم بدل عن غسل الجنابة لا افتقار
الى الوضوء ولا الى تيمم بدله عند عدم التمكن منه بخلاف ما اذا ثبت انه بدل عن غسل الحيض فان حكمه حكم
نفس الغسل وقد علمت ان الوضوء مع ما لابد منه فكذا الحال فيما نحن فيه فلو لم يتمكن منه وجب التيمم بدله
فتحصل من ذلك ان الافتقار الى التعدد في التيمم فيما اذا لم يكن الجنابة بين الاسباب المختلفة الموجبة لا
[illegible] ب فيه واما الثالث اي اذا كانت الاسباب المجتمعة اسبابا للاغسال المسنونة لا اذا فرض ان التيمم

في ان حال التيمم في التداخل حال الغسل في الاسباب

يوم جمعة وعيد واما الزيارة وهكذا فالظاهر توقف الامتثال على التيمم عدد الاسباب وعدم كفاية الواحد
فيه ولو لوحظ فيه التعدد لما عرفت من استدعاء تعدد الاسباب تعدد المسببات والدال على الاجتزاء
بواحد فيه شامل لما نحن فيه لاشتماله على لفظ الغسل لا علمت والتشكيك بعموم البدلية قد ظهر حاله فلا بد
من تيمم بدلا عن غسل الجمعة وآخر بدلا عن غسل العيد وثالث بدلا عن غسل الزيارة وهكذا الى ان استوفى
الاسباب واما التيمم عن الوضوء في تلك الصورة فحكمه حكم الوضوء فيكتفى بالواحد لوضوح انه لما لم يكن
تعدد التيمم عن الغسل فلا يمكن التعدد وموجبا للتعدد في الوضوء واحدا لما كان كافيا في استباحة الاحداث
في العبادة فكذا التيمم الذي بدل له لكونه مقتضى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الى قوله عز شانه
فان لم تجدوا ماء فتيمموا الآية وما ذكرنا يعلم الحال في القسم الثالث اى صورة اجتماع الاسباب الواجبة
والمسنونة كما لا يخفى على ذى فطنة ودراية ثم ان تمام الكلام في هذه المباحث وان جاز حد الاعتدال
وكان ايرادها في هذه المقامات يوجب الاطناب او يحرز الغرض لها في هذا المقام لكن لما كانت المباحث حرية بالاهتمام
ولم ار من تنقيحها سوالف الزمن الى احد في هذا المحل لغاية احكام واتقان مستعينا بتوفيق الموفق
الهادى من المنان فله الشكر والحمد عدد ساعات الدهور وامتداد الازمان وصلوته على كل خليفته شفعا
قاطبة اهل الايمان **قوله ره** والتنفل بعشرين ركعة ست عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها



وست قبل الزوال وركعتان عند الزوال ولو اخر النافلة الى بعد الزوال جاز والافضل ذلك تقديمها
وان صلى بين الفريضتين ست ركعات من النافلة جاز حاصل ما ذكره المصنف ره في هذا المقام يرجع
الى ان نافلة يوم الجمعة يمكن الاتيان بها على ثلثة انحاء **ومنها** التوزيع بان يؤتى ست ركعات منها
عند انبساط الشمس الى آخره وحكم بانه افضلها **ومنها** الاتيان بها باسرها بعد الزوال ولعل الظاهر
من السياق قبل الفريضة **ومنها** الاتيان بست ركعات منها بين الفريضتين واما غيرها فلم يتعرض
المصنف له لكن الظاهر انه اشارة الى ما اشتمل عليه ما رواه احمد بن محمد بن ابى نصر البزنطي وغيره
ثم اعلم ان كلمات الاصحاب كالنصوص الواردة في الباب مختلفة قال شيخنا الصدوق في الفقيه و
ان استطعت ان تصلي يوم الجمعة اذا طلعت الشمس ست ركعات واذا انبسطت ست ركعات وقبل
المكتوبة ركعتين وبعد المكتوبة ست ركعات فافعل وان قدمت نوافلك كلها في يوم الجمعة قبل الزوال
او اخرتها الى بعد المكتوبة فهي ست عشرة ركعة وتاخيرها افضل من تقديمها في رواية زرارة بن اعين
وفي رواية ابى بصير تقديمها افضل من تاخيرها انتهى وما ذكره في هذا الكتاب الاول وافضل حكاه
في الفقيه والامالى قال وفي نوادر احمد بن محمد بن عيسى وركعتين بعد العصر وان قدمت نوافلك
كلها في يوم الجمعة قبل الزوال او اخرتها الى بعد المكتوبة فهي ست عشرة ركعة وتاخيرها افضل من تقديمها
فاذا زالت الشمس في يوم الجمعة فلا تصل الا المكتوبة وفي المقنعة صل ست ركعات عند انبساط
الشمس وستا عند ارتفاعها وستا قبل الزوال وركعتين حين تزول لتستظهر بها في تحقق
الزوال وفي المبسوط وتقديم النوافل يوم الجمعة خاصة قبل الزوال افضل وفي غيرها من الايام لا يجوز
ان يصلي ست ركعات عند انبساط الشمس وست ركعات عند ارتفاعها وست ركعات اذا قرب الزوال



الركعتين

وركعتين عند الزوال ثم جمع بين الفريضتين باذان واحد واقامتين وان فصل بين الفريضتين بست ركعات على ما
وردت به بعض الروايات والباقى على ما بيناه كان ايضا جائزا وان اخر جميع النوافل الى بعد العصر جاز ايضا غير ان
الافضل ما قدمناه فان زالت الشمس ولم يكن قد صلى من النوافل شيئا اخرها كلها وجمع بين الفريضتين فانه افضل
وفي النهاية ويجوز تقديم نوافل الجمعة كلها قبل الزوال هذا هو الافضل في يوم الجمعة خاصة فاما في غيره من الايام فلا
تقديم النوافل قبل الزوال وان يصلي ست ركعات عند انبساط الشمس وست ركعات عند ارتفاعها وركعتين
عند الزوال حين تزول الشمس وست ركعات بين الظهر والعصر لم يكن ايضا به باس وان اخر جميع النوافل الى بعد العصر جاز في
ذلك الا ان الافضل ما قدمناه ومتى زالت الشمس ولم يكن قد صلى من نوافله شيئا اخرها الى بعد العصر وفي
الخلاف يستحب يوم الجمعة تقديم نوافل الظهر قبل الزوال ولم اعرف لاحد من الفقهاء وفاقا في ذلك دليلنا اجماع
الفرقة فانهم مجمعون فيه ... يستحب تقديم جميع النوافل وفي كل يستحب تقديم اكثرها وروى رواية شاذة
في جواز تاخير صلوة النوافل الى بعد العصر قد بينا الوجه فيها في الكتابين المقدم ذكرهما وفي شرح جمل العلم للفاضل
ابن البراج اما وقت نوافل اليوم والليلة فثلثة اوقات اولها وقت نوافل الظهر وهو ما بين زوال الشمس الى
ان يبقى من وقت الظهر مقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات الا في يوم الجمعة خاصة فانه ينبغي تقديم النوافل قبل الزوال
او تاخيرها الى بعد صلوة العصر وثانيها وقت نوافل العصر وهو ما بين الفراغ من فريضة الظهر الى ان يبقى من وقت
العصر مقدار ما يصلي فيه اربع ركعات الا في يوم الجمعة ايضا فانه ينبغي تقديم ذلك او تاخيره كما ذكرنا ومن حيث
انه ينبغي ان لا يفرق بين فريضتي الظهر والعصر فيه وفي المهذب ثم تصلي ست ركعات بتسليم كل ثنتين عند طلوع
الشمس وستا عند ارتفاعها وستا قبل الزوال وركعتين حين تزول الشمس استظهارا للزوال وفي الوسيلة ترتيب
نوافل الظهر والعصر يوم الجمعة يخالف ترتيبها في سائر الايام ويستحب ان يصلي يوم الجمعة ست ركعات عند انبساط
الشمس وستا عند ارتفاعها وستا قريبا من الزوال وركعتي الزوال وان صلى الست الثالثة بين الظهر والعصر
او اخرها الى بعد الفراغ من العصر جاز وفي الغنية وقت نوافل الجمعة قبل الزوال ووقت نوافل العصر حين
الفراغ من صلوة الظهر الى ان يبقى من تمام ان يصير ظل كل شئ مثله مقدار ما يصلي فيه اربع ركعات الا في يوم الجمعة
فانها تقدم قبل الزوال كما قلنا وفي السرائر اما نوافل يوم الجمعة فالمسنون فيها زيادة اربع ركعات على النوافل
في كل يوم واختلف اصحابنا في ترتيبها فذهب السيد المرتضى ره الى ان تصلي عند انبساط الشمس ست ركعات فاذا
انتصف النهار وارتفعت الشمس صليت ستا فاذا زالت صليت ركعتين فاذا صليت الظهر صليت بعدها ستا
ثم حكى عن شيخ الطائفة ما تقدم نقله عنه فقال هذا هو الصحيح والاولى لان عمل الطائفة عليه وتقديم الخيرات افضل
والروايات به متظاهرة ثم قال وقال ابن بابويه من اصحابنا الافضل تاخير النوافل كلها اعنى نوافل يوم الجمعة
الى بعد الزوال وهذا غير واضح ولا معتمد ووقت ركعتي الزوال قبل الزوال ولا يجوز ان يصلي بعد الزوال
لان الخبر ورد عن الائمة عليهم السلام انهم سئلوا عن وقت ركعتي الزوال اقبل الاذان او بعده فقالوا
قبل الاذان والاذان لا يكون الا بعد الزوال ففى ذلك ما رواه احمد بن محمد بن ابى نصر البزنطي صاحب الرضا
عليه السلام في جامعه قال وسألته عن الزوال يوم الجمعة ما حده قال اذا قامت الشمس فصل ركعتين فاذا زالت
فصل الفريضة ساعة تزول فاذا زالت قبل ان تصلى الركعتين فلا تصلهما وابدأ بالفريضة واقض الركعتين بعد الفريضة

قال وسألته عن ركعتي الزوال يوم الجمعة قبل الاذان او بعده قال قبل الاذان تحقيق وتحصيل من هنا ان
ركعتي الزوال فصلى قبل الزوال الا بعيد عن عنه قال وفي الجامع نصلي نوافل الجمعة قبل الزوال وهي عشرون ركعة
ويروى اثنان وعشرون ستا عند انبساط الشمس وستا عند ارتفاعها وستا قرب الزوال وركعتين عند
قيام الشمس لتحقيق الزوال وركعتين بعد العصر على الرواية فاذا زالت صلى الفريضتين جامعا بلا نافلة بينهما
باذان واحد واقامتين ويجوز الفصل بينهما بست ركعات منها على الرواية فان زالت ولم يكن صلاها
قضاها بعد العصر وفي النافع وسنن الجمعة التنفل بعشرين ركعة ست عند انبساط الشمس وست عند
ارتفاعها وست قبل الزوال وركعتين عنده وفي نهاية الاحكام يستحب تقديم العشرين قبل الزوال
لقول الكاظم عليه السلام انها قبل الزوال ويستحب ست عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها وست بين
الظهرين وركعتان عند قيام الشمس ولو صلى الجمع بين الظهرين او بعد العصر جاز وفي المختلف بعد ذكر
صحيحة سعد بن سعد الاشعري وغيرها والاقرب عندي ما تضمنته هذه الروايات من التقديم لما فيه من
المبادرة والمسارعة الى فعل السنن والمحافظة عليها والاتيان بها قبل فواتها فانه لا يؤمن من عروض الموت
وفي القواعد يستحب الغسل والتنفل بعشرين ركعة قبل الزوال ويجوز بعده والتفريق ست عند انبساط الشمس
وست عند الارتفاع وست قبل الزوال وركعتان عنده ويجوز ست بين الفريضتين ودع فلاة الظهرين
منها وفي المنتهى بعد الحكم باستحباب التنفل بعشرين ركعة ما هذا لفظه واختلفوا في كيفية ايقاعها والذي
اختاره الشيخ ان الاولى تقديمها على الزوال وهو قول المفيد وابي الصلاح وابن البراج وابن ادريس قال
الشيخ يصلي ست عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها وست اذا قرب من الزوال وركعتين عند الزوال
ثم حكى قول السيد وابني بابويه وسنذكرها والاقرب عندي الاول ثم احتج على ما صار اليه وحكى احتجاج السيد
وابن بابويه واجاب عنه ثم قال ولو فعل الانسان بهما ساعة من وقت لم يكن به بأس فقال يستحب تقديم ركعتي
الزوال عليه رواه الشيخ في الصحيح عن موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته عن ركعتي الزوال يوم الجمعة قبل
الاذان او بعده قال قبل الاذان ولا ريب ان الاذان لا يجوز تقديمه على الزوال الا على قول شاذ
وقال بعض اصحابنا ان الركعتين تصلى بعد الزوال وهو اختيار الجمهور وليس بشيء وحكى في المختلف عن
السيد المرتضى انه قال يصلي عند انبساط الشمس ست ركعات فاذا ارتفع النهار وارتفعت الشمس صلى
ستا فاذا زالت صلى ركعتين فاذا صلى الظهر صلى بعدها ستا وعن ابي الصلاح انه قال يستحب لكل مسلم
تقديم دخول المسجد لصلاة النوافل بعد الغسل ويلزم من حضر قبل الزوال ان يقدم النوافل عدا ركعتي
الزوال فاذا زالت الشمس صلاهما ومقتضاه لزوم تقديم نوافل الجمعة على الزوال عدا الركعتين ويأتي بهما بعد
ومقتضى ما ذكره في الاشارة التقديم من غير استثناء حيث قال ونوافل الظهر فيها الاولى عند الزوال
ويتسع الى ان يبقى مقدار اربع ركعات لصيرورة ظل كل شيء مثله ونافلة العصر بعد صلاة الظهر
اول وقتها الى ان يبقى كذلك لصيرورة ظل كل شيء مثليه ما خلا يوم الجمعة فان نوافلها كلها قبل الزوال وعن ابن
الجنيد انه قال الذي يستحب عند اهل البيت عليهم السلام من نوافل الجمعة ست ركعات ضحوة النهار وست
ركعات ما بين ذلك وبين انتصاف النهار وركعتا الزوال وبعد الفريضة ثمان ركعات منها ركعتان

نافلة العصر وعن ابن ابي عقيل انه قال اذا طلعت الشمس صلى ما بينها وبين زوال الشمس اربع عشرة ركعة
فاذا زالت الشمس صلى صلاة الفريضة ثم تنفل بعدها بست ركعات ثم يصلي العصر كذلك فعله رسول الله
صلى الله عليه وآله فاذا خاف الامام اذا تنفل ان يتأخر العصر عن وقت الظهر في سائر الايام صلى العصر
بعد الفراغ من الجمعة ثم تنفل بعدها بست ركعات هكذا روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان ربما
يجمع بين صلاة الجمعة والعصر ويصلي يوم الجمعة بعد طلوع الشمس وبعد العصر هذه جملة من عباراتهم في المقام
ولا يخفى ما بينها من الاختلاف وحاصله يرجع الى اقوال **الاول** ما يظهر من الكلام المحكي عن ابن ابي
عقيل من انه يصلي فيما بين ارتفاع الشمس والزوال اربع عشرة ركعة وفيما بين الفريضتين ست ركعات
ان لم يخف الجماعة تأخير العصر عن وقت الظهر في سائر الايام والا فيأتي بها بعد العصر **والثاني** ما يظهر من
كلام ابن الجنيد من انه يصلي ست ركعات ضحوة النهار وست ركعات ما بينها وبين انتصاف النهار وقوله
وركعتا الزوال له احتمالان **احدهما** ان يكون عطفا على قوله وست ركعات ويكون الكلام على تقدير
وكذا ركعتا الزوال اي تأتي بهما قبل انتصاف النهار **والثاني** ان يكون المراد انه يأتي بهما بعد
ويأتي بثمان ركعات فيما بين الفريضتين **تنبيه** صرح الجوهري بالمغايرة فيما بين الضحوة والضحى
وعدد واقات لضحوة النهار بعد طلوع الشمس ثم بعده الضحى وهي حين تشرق الشمس مقصور يذكر ويؤنث
الى ان قال فعيلة تصغيره ضحي وضحى اذا اردت به ضحى يومك لم تنونه ثم بعده الضحاء ممدود مذكر وهو عند
ارتفاع النهار الاعلى انتهى والفرق بينها من وجوه يظهر بادنى تأمل **والثالث** ما يظهر من
في المقنع وحاصله ان الاولى مراعاة التوزيع باتيان ست ركعات عند طلوع الشمس وست اخرى عند انبساطها
وركعتين قبل المكتوبة وهو اعم من ان يكون بعد الزوال او قبله لكن مقتضى ما في الفقيه الثاني وست ركعات
بعد المكتوبة والظاهر ان المراد قبل العصر وح يكون النافلة عشرين ركعة ثم قال وان قدمت نوافلك الى
اخره والمراد انه اذا قدمها باسرها على الزوال ولم يأت بالست فيما بين الفريضتين او اخرها باسرها عن
الفريضتين يكون عدد النافلة ح كعددها في سائر الايام وهو متحد مع ما في الفقيه ولا فرق بينهما الا
في امرين احدهما انه حكم في الفقيه باولوية التأخير من التقديم بخلافه في المقنع فانه عزى افضلية كل من
التقديم والتأخير الى الرواية والثاني انه صرح في الفقيه بعدم جواز الاشتغال بغير الفريضتين بعد الزوال
ولم يصرح به في المقنع فمقتضى الفقيه ان الاولى مراعاة التوزيع على النحو المذكور حتى باتيان الست فيما
بين الفريضتين وهو افضل الجميع ومع عدمه يكون التأخير عن الفريضة اولى من التقديم فان السرائر وشرح
من نسبة افضلية تأخير النوافل على وجه الاطلاق اليه ليس على ما ينبغي كما نسبه شيخنا الشهيد في البيان
اليه الطوابات نافلة يوم الجمعة ست عشرة ركعة على وجه الاطلاق حيث قال وقال ابن بابويه ست
والرابع التوزيع باتيان ست ركعات عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها وركعتين اذا زالت
وست ركعات بعد الظهر وهو مختار السيد المرتضى رضي الله عنه ونقل عنه الحلي في شرح الطائفية
النهاية وحكم العلامة في النهاية باستحبابه كالقول الاول فيكون الاستحباب عنده تخييريا لكنه جعل
الركعتين عند قيام الشمس والفرق بينه وبين ما في الفقيه من وجهين احدهما ان الست الاولى على ما في

في الفرق بين الضحوة والضحى مقصورا وممدودا

عند طلوع الشمس و الثانية عند انبساطها وعلى هذا القول يكون الاولى عند انبساطها والثانية عند
ارتفاعها والثالث الركعتين على ما فيه قبل الزوال وعليه بعض والخامس مثل الرابع الا انه جعل الست
الثالثة قبل الزوال قريبا منه والركعتين حين الزوال او عنده او قبله وهو مختار المقنعة والمبسوط
والمهذب والوسيلة والسرائر والجامع والكتاب والنافع والمنتهى والمختلف والقواعد وقد جمعت
عباراتهم وهو مختار البيان والنفلية والدروس والروض والروضة والمسالك وغيرها وفي الدروس
انه الاشهر حيث قال وتفريق سداس عند انبساط الشمس ثم ارتفاعها ثم قيامها وركعتان عند الزوال
ويجوز تاخيرها عن العصر وصلوة ست بين الفريضتين والتقديم على الزوال افضل على الاشهر انتهى وفي
جامع المقاصد المشهور ان الست الاولى عند انبساط الشمس والسادس ما يظهر من كلام ابن البراج
في شرحه على الجمل من ان نافلة الجمعة اما تقدم على الزوال او تؤخر عن صلوة العصر والظاهر منه عدم رجحان
البسط ولا رجحان التقديم على التاخير فلاحظ عبارته السابقة ومثله الغنية الا انه لم يصرح بالتاخير
واما النصوص فها انا اورد ما حضرني منها في المقام ثم نتكلم في امكان استناد الاقوال المذكورة اليها
وعدمه فنقول منها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال سألت ابا الحسن
عليه السلام عن الصلوة النافلة يوم الجمعة ست ركعات بكرة وست ركعات صدر النهار وركعتان اذا زالت
الشمس ثم صلى الفريضة وصل بعدها ست ركعات ورواه في الكافي عن علي بن محمد وغيره عن سهل
بن زياد كما في التهذيب والاستبصار نقلا عن الكافي محمد بن يحيى وغيره عن سهل بن زياد لم اعرف وجهه
ثم ان في السند سهل بن زياد لكنه مروي في قرب الاسناد عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي
نصر البزنطي فالسند صحيح عن مولانا الرضا عليه السلام انه قال النوافل يوم الجمعة ست ركعات بكرة وست ركعات
ضحوة وركعتين اذا زالت الشمس وست ركعات بعد الجمعة وفي منتهى البكرة بضم الباء الغداة كما في القاموس
ولا يخفى ان الغداة يصدق على ما قبل طلوع الشمس ايضا ويؤيد ارادة هذا المعنى الاخبار بالضحوة في قرب الاسناد
لما مر من الجوهري ويصدقه ايضا ما في الكافي ومنها الصحيح المروي في الكافي والاستبصار عن حماد بن
عيسى عن الحسين بن المختار عن علي بن عبد العزيز عن مراد بن خارجة قال قال ابو عبد الله عليه السلام اما انا
فاذا كان يوم الجمعة وكانت الشمس من المشرق بمقدارها من المغرب في وقت صلوة العصر صليت ست
ركعات فاذا انتفخ النهار صليت ستا فاذا زاغت او زالت صليت ركعتين ثم صليت الظهر ثم صليت بعدها
ستا ومنها الصحيح المروي في التهذيب عن يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام قال سألته عن
التطوع في يوم الجمعة قال اذا اردت ان تتطوع في يوم الجمعة في غير سفر صليت ست ركعات عند ارتفاع
النهار وست ركعات قبل نصف النهار وركعتين اذا زالت الشمس قبل الجمعة وست ركعات بعد الجمعة
ومنها الصحيح المروي فيه ايضا عن سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام النافلة يوم الجمعة
قال ست ركعات قبل زوال الشمس وركعتان عند زوالها والقراءة في الاولى بالجمعة وفي الثانية
بالمنافقين وبعد الفريضة ثمان ركعات ومنها الصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من
الزيادات عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن عبد الله قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن التطوع يوم

الجمعة

الجمعة فقال ست ركعات في صدر النهار وست قبل الزوال وركعتان اذا زالت وست ركعات بعد الجمعة فذلك
عشرون ركعة سوى الفريضة ومنها الصحيح المروي في الباب المذكور عن سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن صلوة النافلة يوم الجمعة فقال ست عشرة ركعة قبل العصر ثم قال وكان علي عليه السلام يقول ما زاد فهو خير وقال
ان شاء رجل ان يجعل منها ست ركعات في صدر النهار وست ركعات نصف النهار ويصلي الظهر ويصلي معها اربعة
ثم يصلي العصر ومنها الصحيح المروي فيه ايضا عن سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته
عن الصلوة يوم الجمعة كم ركعة هي قبل الزوال قال ست ركعات بكرة وست ركعات بعد ذلك اثنتا عشرة وست
ركعات بعد ذلك ثماني عشرة ركعة وركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة وركعتان بعد العصر فهذه ثنتان
وعشرون ركعة ورواه شيخ الطائفة في المصباح ايضا لكن مرسلا ولم يذكر ركعتين بعد العصر فيه ومنها ما رواه
في الباب ايضا عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام قال صلوة التطوع يوم الجمعة ان شئت من اول النهار
وما تريد ان تصليه يوم الجمعة فان شئت عجلته فصليته من اول النهار اي النهار شئت قبل ان تزول الشمس
ومنها الصحيح المروي في الباب عن علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن النافلة التي تصلى يوم الجمعة
وقت الفريضة قبل الجمعة افضل او بعدها قال قبل الصلوة قال في التهذيب بعد ايراده وعنه قال يصلي يوم الجمعة
عشر ركعات قبل الصلوة وعشرا بعدها ومنها صحيحة ابي بصير الاتية في وقت ركعتي الزوال ومنها ما رواه في
الباب عن عقبة بن مصعب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت ايما افضل اقدم الركعات يوم الجمعة او اصليها
بعد الفريضة فقال لا بل تصليها بعد الفريضة ومنها ما رواه في الاصل عن سليمان بن خالد قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام اقدم يوم الجمعة شيئا من الركعات قال نعم ست ركعات قلت فايهما افضل اقدم الركعات
يوم الجمعة ام اصليها بعد الفريضة قال تصليها بعد الفريضة افضل هذه هي جل النصوص التي عثرت بها في
المسئلة وتحقيق المقام يتوقف على بيان امور ومنها كثر دعوى الاجماع في كلمات اصحابنا على ان نافلة
يوم الجمعة عشرون ركعة واستفاضت به النصوص عن ائمتنا عليهم السلام كما علمت فزيدت فيه اربع ركعات
بالاضافة الى النوافل الثابتة في سائر الايام والمستفاد من بعض النصوص المعتبرة ان ذلك انما هو لتعظيم
ذلك اليوم ففي الحسن المروي في الباب الثالث والثلثين عن العيون وباب علل الشرايع واصول الاحكام
من العلل عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام زيد في صلوة السنة يوم الجمعة اربع ركعات تعظيما
لذلك وتفرقة بينه وبين سائر الايام واما ما ذكره العلامة في نهاية الاحكام حيث قال والسر فيه ان الساقط
ركعتان فيستحب الاتيان ببدلهما والنافلة الراتبة ضعف الفرايض فمنظور فيه اما اولا فلو صح تحقق الاول
بالبدل مع عدم الزيادة الظهر تحقق الضعف مع كون النافلة ست عشرة ركعة كما لا يخفى فما افاده قدس سره
انما يمكن ان يتمسك به في جواب ما اذا قيل انه عند الاتيان بالجمعة ينبغي الحكم بسقوط اربع ركعات من
النافلة فيكون عدد نافلة الظهر هناك اثنا عشر لكون الفريضة ست ركعات والنافلة الراتبة
ضعفها فيجاب ان الركعتين وان سقطتا لكن يستحب الاتيان ببدلهما ويمكن الجواب عنه بان الرواتب
وان كانت ركعتان منها بازاء ركعة من الفرائض لكنها ليست بدلا عنها ولهذا يؤتى بها مع عدم مقتضى
البدلية هذا وكما سقط من صلوة الجمعة ركعتان زيد اربع ركعات اخر بدلا عنها وليس فيه الاعطاء

المستند في كونها بدلاً وهو شيء آخر مضافاً إلى أن المنصوص أن الخطبتين بدل عنهما فلا يكون الساقط
من جنس بدلاً وأما ثانياً فلأن الحكم بالسقوط إنما يناسب إذا كانت صلاة الجمعة في وقت أربع ركعات
وهو غير متحقق وكون الظهر أربع ركعات لا يكفي في صدق السقوط عن الجمعة وأما ثالثاً فلما ذكره الشهيد
الشارح وما قاله في جامع المقاصد من أن ذلك إنما يستقيم عند الإتيان بالجمعة فينبغي أن لا تكون
عدد النافلة عشرين ركعة فيما إذا لم يؤت بالجمعة مع أن كلامهم كالنصوص مطلقة بل في بعض النصوص السالفة
تصريح بالعشرين في صورة الإتيان بالظهر وإن أمكن التفصي عنه بأن ذلك إنما يتوجه على تقدير العلية وأما
إذا كان ذلك حكمة فلا كما ذكره الفاضل في رفع المعضلات في شرحه في غسل الجمعة على ما دلت عليه بعض النصوص
السالفة **والثاني** في إمكان استناد الأقوال المذكورة إلى النصوص المذكورة وعدمه فنقول لا يخفى ما في
جملة منها من الإشكال لانتفاء المطابقة لوضوح أن أقوى ما يمكن أن يجعل مستنداً للقول الخامس
هو صحيحة سعد بن سعد الأشعري كما لا يخفى على المتأمل لكنه يتوجه عليه الإشكال إذ التوزيع بناء عليه إنما هو
بجعل النافلة في ثلاثة أوقات ست عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها وست فيما قرب من الزوال
والصحيحة المذكورة وإن وزعت النافلة فيها أسداساً في ثلاثة أوقات لكن شيء من الأوقات المذكورة
فيها غير منطبق لشيء من الأوقات المأخوذة في هذا القول لأن الست الأولى فيه عند انبساط الشمس
والمذكورة في الصحيحة هو البكرة وقد عرفت تفسيرها في اللغة بالغداة التي لا تصدق على حين انبساطها بل تصدق
على حين الطلوع وقبله كما لا يخفى إلا أن يدعى أن الأمر وإن كان كذلك إلا أن كراهة الصلاة عند طلوع الشمس
وقبله أوجب تقييد البكرة بما ذكرتم لكنه إنما يتم إذا أمكن تعميم ذلك ولو بالإضافة إلى ذوات الأسباب
وقد مر الكلام فيه مشروحاً مضافاً إلى ما في اعتبار الانبساط من الإشكال لوضوح اختلافه باختلاف
البلاد المختلفة ... قرب بلد ينبسط فيه الشمس ولا يكون منبسطة في بلد آخر لا بعد من طلوع
ويبعد في الغاية أن يجعل مثل ذلك في الشريعة حداً للعبادة إلا أن يدعى أن المناط عند انتفاء الموانع
أي البلاد المتعارفة فيحمل غيرها عليها وأيضاً أن المذكور في الصحيحة في الست الثانية بعد الست الأولى
والست الثالثة بعد الثانية وأين ذلك من اعتبار الارتفاع والقيام المعبر عنه بالقرب من الزوال وأيضاً
أن المصرح به فيه أن الركعتين الأخيرتين بعد الزوال وكلمات القائلين بهذا القول مختلفة فبعضهم عبر بالقبل
وبعضهم بالعند وبعضهم بالبعد كما عرفت وستقف على تحقيق الحال في ذلك وما تقدم من كلام ابن إدريس
من أن الرواية به متظاهرة فلعله أراد منه الرواية أو ما يدل على رجحان التقديم على وجه الإطلاق
مما ستقف عليه وهكذا الحال في القول الرابع فإن أقوى ما يمكن أن يجعل مستنداً له هو الصحيح عن البزنطي
عن مولانا أبي الحسن عليه السلام إما بواسطة محمد بن عبد الله كما في التهذيب أو مع عدمها كما في الاستبصار
حيث سأله عليه السلام عن التطوع يوم الجمعة فقال ست ركعات في صدر النهار وست قبل الزوال وركعتان
إذا زالت وست ركعات بعد الجمعة لكن يتوجه عليه نظير ما مر من الإشكال لوضوح أن المأخوذ في هذا القول
كون الست الأولى عند انبساط الشمس والمذكور في النص صدر النهار وهو أعم منه والداعي إلى التقييد غير ظاهر
إلا أن يدعى إطباقهم عليه لكنه غير مسلم كما يعلم ذلك من عرض الأقوال فيما سلف لكن الإشكال في هذا مسلم

وهو يكون في أمثال المقام والحاصل أن النصوص الواردة في المسألة على أنواع **منها** ما دل على
الإتيان بالست بكرة وبالست الثانية بعدها وبالثالثة بعدها والركعتين بعد الزوال كصحيحة سعد
بن سعد الأشعري بل بخصوصها **ومنها** ما دل على الإتيان بالست في صدر النهار وست ركعات قبل
الزوال وركعتين إذا زالت وست ركعات بعد الجمعة كصحيحة البزنطي المذكورة **ومنها** ما دل على الإتيان
بالست عند ارتفاع النهار وبالست الأخرى قبل نصف النهار وركعتين إذا زالت الشمس والست
الباقية بعد الجمعة كصحيحة يعقوب بن يقطين ويمكن إرجاعهما إلى شيء واحد بأن يكون المراد من صدر النهار
ارتفاعه كما يمكن إرجاع رواية مراد بن خارجة المخبرة عن فعله عليه السلام إليه أيضاً بأن يكون المراد من انفتاح
النهار أي ارتفاعه ما يقرب من الزوال **ومنها** ما دل على الإتيان بالست بكرة وبست أخرى ...
كما في ... الإسناد وصدر النهار كما في ... والأمر في الباقية كما سلف ويمكن إرجاعه إلى ما ذكر أيضاً بأن
يدعى أن المراد من بكرة وقت ارتفاع النهار ومن الضحوة الضحى ويراد به ما يقرب من الزوال ويمكن أن يجعل
هذه الأنواع التي يمكن إرجاعها إلى شيء واحد مستنداً للقول الرابع لكن حمل الانبساط على الارتفاع أو بالعكس
لا يخفى ما فيه من البعد وكذلك أن يحمل هذه النصوص المذكورة على ظواهرها في بيان الأفضل بالجميع ولا بأس
لكون المقام مقام الاستحباب **ومنها** ما دل على أن عشر ركعات قبل الصلاة ومثلها بعدها كالرواية
والصحيحة القائلة به **ومنها** ما دل على أفضلية تأخيرها بعد الفريضة بعنوان الإطلاق كرواية عقبة
بن مصعب وسليمان بن خالد وهما غير صالحين لمعارضة النصوص السالفة ولذا حملهما شيخ الطائفة على ما إذا
لم يتفق الإتيان بها قبل الزوال ودار الأمر بين الإتيان بها بعد الزوال وقبل الفريضة أو بعدها فالأفضل
حينئذ أن يؤخرها مضافاً إلى معارضتها بما دل على أفضلية التقديم على وجه الإطلاق كالصحيح المروي في التهذيب
والاستبصار عن علي بن يقطين قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن النافلة التي تصلى يوم الجمعة أفضل أو بعدها
قال قبل الصلاة **ومنها** ما دل على أن عدد النافلة في يوم الجمعة كعددها في غيرها فيكون ست عشرة
ركعة وهو صنفان **أحدها** يدل على الإتيان بثمان ركعة منها قبل الفريضة ست منها قبل الزوال وركعتين
عنده وثمان أخرى بعدها والظاهر منه المراد بين الفريضتين كصحيحة سليمان بن خالد **والثاني** يدل على
أن ستاً منها في صدر النهار وستاً في نصف النهار وأربع ركعات فيما بين الفريضتين كصحيحة سعيد
الأعرج هذا هو المحصل من النصوص المذكورة وأنت قد عرفت مما بيناه مستند القول الخامس والرابع بقي
الكلام في مستند سائر الأقوال فنقول يمكن أن يستند الأول بقول أبي الحسن في صحيحة يعقوب بن يقطين
السالفة وغيرها مما يأتي أن موضع الركعتين حين الزوال أو بيان الحكم يكون أربع عشرة ركعة فيما بين
ارتفاع الشمس والزوال والقول ابن الجنيد بصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن عبد الله وهي وإن دلت
على الست فيما بين الفريضتين لكنه أضاف الركعتين لكونهما من نافلة العصر بناء على مذهبه من أن الثمان
الواقعة فيما بين الفريضتين في سائر الأيام ركعتان منها نافلة العصر وحمل الست في النص على غيرهما
لكن لا يخفى ما فيه على المتأمل والقول الصدوق المشتمل على التوزيع المذكور في كلامه رواية أحمد بن محمد بن
أبي نصر المروية في الكافي بعد حمل البكرة على طلوع الشمس وصدر النهار على حين انبساطها وأما لو أراد

قدمت نافلة الى اخره فلم يظهر وجهه واما المستند لقول ابن البراج في شرح الجمل اما في عدم الاتيان بالنافلة بعد الزوال قبل العصر فلعله النصوص الناهية عن التنفل بعد وقت الفريضة والنصوص المسوغة للتنفل بعد الزوال غير شاملة لنافلة الجمعة كما لا يخفى واما في جواز الاتيان بها بعد ما علم الزوال فلصحيحة سعد بن سعد الاشعري المذكورة وهي وان اقتضت الاتيان بالركعتين الاخيرتين بعد الزوال لكن لا يبعد ان انه يصدق عليه عرفا انه قدم النافلة على الزوال فالاتيان بالركعتين بعده صحيح ووقوع غيرهما من الثماني عشرة ركعة قبله لا ينافي صدق كون النافلة قبله وفيه تامل والظاهر ان مقصوده الاولوية كما يرشد اليه قوله ينبغي واما المستند للتقديم فهو صحيحة علي بن يقطين المذكورة انفا واما الناهي بعد العصر في صورة عدم الاتيان قبل الزوال فلعله الحمل على قضاء الرواتب عند الاخلال بها في اوقاتها والحق من بين الاقوال هو القول الخامس لاعتضاده بالشهرة ثم الرابع لكثرة النصوص الدالة على الاتيان بالست بين الفريضتين وهل الست التي يصلي بها بينهما هي الست الثالثة اي الست التي يؤتى بها قبيل الزوال فيأتي بست ركعات عند انبساط الشمس وبست اخرى عند ارتفاعها وركعتين عند الزوال وبالست الباقية فيما بين الفريضتين او هي الست التي عند الانبساط بمعنى انه يترك الاتيان بالست عند الانبساط بل يبتدي بالست عند ارتفاع الشمس وبست اخرى قبيل الزوال المدلول عليه بجملة من العبارات هو الاول فلاحظ عبارة المبسوط والنهاية والوسيلة ونهاية الاحكام وفي الايضاح ويجوز فعل الست الثالثة بين الفريضتين فانكر شيخنا الشهيد الثاني في الروضة والروض قال في الاول بعد الحكم بافضلية القول الخامس ودون فعلها كذلك جعل ست الانبساط بين الفريضتين وفي الثاني بعد الحكم بافضليته ايضا ودونه تاخير الست الاول وجعلها بين الفريضتين بخلاف المشهور ثم لم نر هو ما دل عليه صحيحة يعقوب بن يقطين السالفة وغيرها فالعمل بكل حسن انشاء الله تعالى **والثالث** ان ركعتي الزوال هل يؤتى بهما قبل الزوال او بعده فيه خلاف والظاهر من المقنعة هو الاول قال فاذا زالت الشمس في يوم الجمعة فلا تصل الا المكتوبة ومثله العبارة السالفة عن ابن ابي عقيل وهو الظاهر من المقنعة والنهاية والمهذب والاصباح والغنية والجامع فلاحظ عبائرهم السالفة ولعله الظاهر من المبسوط والكافي والنافع والدروس وغيرها للتصريح فيها بانها يؤتى بها عند الزوال وهو المصرح به في التحرير والمنتهى قال في الاول وقت ركعتي الزوال قبل الزوال ولا يجوز ان يصلي بعد الزوال وفي الثاني يستحب تقديم ركعتي الزوال عليه الى ان قال وقال بعض اصحابنا ان الركعتين يصلي بعد الزوال وهو اختيار الجمهور وليس شيئا وفي نهاية الاحكام يستحب ست عند انبساط الشمس الى ان قال وركعتان عند ركود الشمس انتهى ومعلوم ان اتيانهما قبل الزوال لكن في دلالتهما على المدعى تامل وقال في الذكرى المشهور صلاة ركعتين عند الزوال يستظهر بهما في تحقق الزوال قاله الاصحاب والظاهر من العبارة السالفة من السيد المرتضى هو الثاني قال فاذا زالت صلى ركعتين وهو المصرح به في عبارة ابي الصلاح السالفة ويلزم من حضر قبل الزوال ان يقدم النوافل عدا ركعتي الزوال فاذا زالت الشمس صلاهما ويصرح شيخنا الشهيد الثاني في الروضة والمسالك اما في الروضة فقد فسر عند الزوال في عبارة اللمعة بالبعد لكن على الافضلية وعبارة اللمعة هكذا وركعتان عند الزوال قال لبن على الافضل وقبله بيسير

وان ركعتي الزوال بعد الزوال او قبل الزوال

اليسير

رواية الشمس واما في المسالك فقد قال والمراد بانبساط الشمس انتشارها على وجه الارض وكمال ظهورها وبقبيل الزوال في الست الاخيرة ان يكون الشمس على دائرة نصف النهار بحيث يفرغ منها قبل ان تزول فاذا زالت صلى الركعتين وفي الخبر المذكور لقبيل الزوال تامل لظهور ان زمان وصول الشمس الى دائرة نصف النهار ليس له امتداد يتسع للاتيان بست ركعات وايضا كيف يمكن الاطلاع بما ذكره حتى بحيث يفرغ منها قبل ان تزول بل الظاهر ان مراد الملة وغيره ما قبل الزوال ما يقرب منه ثم ان كلامه في الروض ايضا موافق لكلامه في الكتابين والتصريح بانه يؤتى بالركعتين بعد الزوال حيث قال والافضل تفريقها اسداسا ست بكرة عند انبساط الشمس وست عند الارتفاع وست قبل الزوال وركعتان بعده والحاصل ان القول بان وقتهما بعد الزوال للسيد وابي الصلاح والروض والروضة والمسالك وان القول بان وقتهما قبله هو القول الاكثر كما عرفت وفي الذكرى نسبته الى المشهور بل الى الاصحاب كما علمت وفي هذه استشهاد ما سلف من العلامة في المنتهى من نسبة القول بالبعد الى بعض الاصحاب فانه ما ... من المفاسد ان الركعتين عند الزوال اي بعده وجعلها ابن ابي عقيل قبله فليس فيه ما ينفي ولهذا ترى المولى المحقق الفاضل المعروف بالهندي في شرحه عند في عبارة القواعد بعد قوله قبل تحققه حيث قال بعد ان وجدنا ركعتين القواعد وركعتان عنده ما هذا عينه قبل تحققه وفاقا للاكثر انتهى كلامه رفع مقامه بقي الكلام في مستند القولين فنقول اما المستند للقول الاول فنصوص مستفيضة **منها** الصحيح المروي في اواخر السرائر نقلا عن كتاب حريز عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ان قدرت ان تصلي في يوم الجمعة عشرين ركعة فافعل ستا بعد طلوع الشمس وستا قبل الزوال اذا تعالت الشمس وافصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم وركعتين قبل الزوال وست ركعات بعد الجمعة **ومنها** ما رواه في التهذيب عن عبد الرحمن بن عجلان قال قال ابو جعفر عليه السلام اذا كنت شاكا في الزوال فصل الركعتين واذا استيقنت الزوال فصل الفريضة وهو مروي في الكافي والراوي فيه عبد الله بن عجلان لا عبد الرحمن ولعله الاظهر لان عبد الرحمن بن عجلان ليس من رجالنا وقيل انه من رجال العامة بخلاف عبد الله فانه الذي روى الكشي بسند صحيح ما يدل على كمال مدحه حيث روى في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال رايت كان على راس جبل والناس يصعدون عليه من كل جانب حتى اذا كثروا عليه تطاول بهم الى السماء وجعل الناس يتساقطون عنه من كل جانب حتى لم يبق منهم الا عصابة يسيرة ففعل ذلك خمس مرات وكل ذلك يتساقط الناس عنه وتبقى تلك العصابة عليه اما ان ميسر بن عبد العزيز وعبد الله بن عجلان في تلك العصابة **ومنها** الصحيح المروي فيه ايضا عن احمد بن محمد البزنطي عن مولانا الرضا عليه السلام قال سالته عن الزوال يوم الجمعة ما حده قال اذا قامت الشمس فصل ركعتين فاذا زالت فصل الفريضة ساعة تزول فاذا زالت قبل ان تصلي الركعتين فلا تصلهما وابدأ بالفريضة واقض الركعتين بعد الفريضة **ومنها** الصحيح المروي في الكافي عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبة **ومنها** الحسن المروي في الكافي ايضا عن ... بن ابي ... قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة فقال نزل بها جبرئيل مضيقة اذا زالت الشمس فصلها قال قلت اذا زالت الشمس صليت ركعتين ثم صليتها فقال قال ابو عبد الله عليه السلام اما انا اذا زالت الشمس

لم ابدأ بها قبل المكتوبة قال القاسم وكان ابن بكير يصلي الركعتين وهو شاك في الزوال فاذا استيقن الزوال
بدأ بالمكتوبة في يوم الجمعة **ومنها** ما رواه الحميري في قرب الاسناد في باب صلاة الجمعة منه عن عبد الله
بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته عن الزوال يوم
الجمعة ما حده قال اذا قامت الشمس صل الركعتين واذا زالت الشمس فصل الفريضة وغيرها من النصوص
المصاحبة لما ذكر في المختصر واما الاستدلال عليه بما دل على انها قبل الاذان كما صدر من ابن ادريس والعلامة
في المنتهى على ما ظهر من عبارتهما السالفة بناء على ان الاذان لا يكون الا بعد الزوال فنظر فيه لعدم استلزامه
للمدعى لجواز وقوعها بعد الزوال مع تقديم الركعتين على الاذان كما لا يخفى واما المستند للقول الثاني فمن
نصوص ايضا **ومنها** صحيحة سعد بن سعد الاشعري السالفة لقوله عليه السلام وركعتان بعد الزوال وهو احدهما
ومنها جملة من النصوص السالفة كصحيحة يعقوب بن يقطين وصحيحة البزنطي لاشتمالهما على ان الركعتين يؤتى
بهما اذا زالت الشمس واوضح منها معتبرة مراد بن خارجة لقوله عليه السلام فاذا زالت صليت ركعتين ويمكن الجواب
عن الاول فانه وان كان صريحا في الاتيان بالركعتين بعد الزوال لكن رواه شيخ الطائفة في المصباح بالاسناد
المذكور فيه عند الزوال هكذا وركعتين عند الزوال والترجيح له للاضبطية بل الاكثرية كما علمت بل المشهورية
من [illegible] وصحيحة البزنطي السالفة عن الرضا عليه السلام اذا زالت الشمس فصل ركعتين [illegible]
عليه السلام لقوله فاذا زالت قبل ان تصلي الركعتين الى اخره بكلاهما مروي عن مولانا الرضا عليه السلام وبظهور ذلك
ان الصادر منه عليه السلام في صحيحة سعد المذكورة ليس بعد الزوال للمناقضة الصريحة بينه وبين صحيحة البزنطي
في المنع عن الاتيان بها بعد الزوال بخلاف [illegible] لما عرفت من الاختلاف والنصوص المعتبرة المستفيضة
الدالة على ان وقت الفريضة في يوم الجمعة اول الزوال مضافا الى موافقة ما في التهذيب لمذهب العامة لما عرفت
من المنتهى حيث نسب القول بجوازها بعد الزوال الى الجمهور ومما ذكر يلوح الجواب عن النصوص الاخر الدالة
على انهما يؤتى بهما اذا زالت الشمس لامكان حملها على ان المراد بها قرب الزوال بقرينة ما ذكر مضافا الى موافقة
ظاهرها لمذهب العامة [illegible] بجواز الاتيان بها قبل الزوال [illegible] **تنبيه** اعلم
ان صحيحة ابي بصير التي اوردناها اولا واما شيخ الطائفة في المصباح عن حماد عن حريز عن ابي بصير عن ابي جعفر
عليه السلام لكن ذكر فيه بعد الزوال مكان قبل الزوال فيرد حينئذ نظير ما مر في صحيحة سعد بن سعد المذكورة لكن الترجيح
هنا لما في السرائر للوجوه المذكورة مضافا الى ان الظاهر من شيخ المصباح انه نقل بالمعنى حيث قال وقد روى
حماد بن عيسى عن حريز عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام في ترتيب نوافل الجمعة ان تصلي ست ركعات
عند طلوع الشمس وستا قبل الزوال تفصل بين كل ركعتين بالتسليم وركعتين بعد الزوال وست ركعات بعد
الجمعة [illegible] على ما في السرائر فان الظاهر منه انه ذكر عين ما في كتاب حريز فلاحظ حتى يتبين لك الحال
واحتمال التغيير في المنقول بالمعنى الذي لا يخفى ومن جميع ما ذكر يتبين الجواب عن صحيحة علي بن يقطين السالفة
حيث سأل ابا الحسن عليه السلام عن النافلة التي تصلى يوم الجمعة وقت الفريضة قبل الجمعة افضل او بعدها قال قبل
الصلاة فانه لا يبعد ان في سؤال الراوي اشارة الى ما كان معهودا فيما بين العامة فالتقرير الظاهر من كلامه
عليه السلام محمول على التقية **والرابع** مقتضى ما تقدم ما ذكره العلامة في نهاية الاحكام تأدي الاستحباب [illegible]

الجمعة

الجمعة اربعة انحاء **منها** ان يؤتى بها باسرها قبل الزوال ولا يبعد ان يكون المراد الاتيان متفرقة على
النحو السالف **ومنها** شمله الا في الست الركعات التي يؤتى بها قريب من الزوال بالنحو المتقدم فيؤتى
بها فيما بين الفريضتين **ومنها** الاتيان بها جميعا فيما بعدها **ومنها** الاتيان بها كذلك فيما بينهما والثلاثة
الاول مما لا ينبغي التأمل في جوازها الا انها متفاوتة في الفضيلة والرجحان اقربها الاول ثم الثالث
ثم الثالث وقد علم الوجه فيه مما اسلفناه واما الكلام في الرابع فانه مما ينبغي التعرض له لانه ربما يكون الظاهر
تصحيح كلام اطلاقاتهم على خلافه فلاحظ ما لانهم السالفة سيما كلام الفاضل ابن البراج في شرح الجمل [illegible]
الجامع والمختصر وغيرهم فان الظاهر من الاول منع الاتيان بها الا فيما تقدم على الزوال او مؤخرا عن الفريضتين
حيث قال ينبغي تقديم النوافل قبل الزوال او تأخيرها الى بعد صلاة العصر وكذا الحال في الثاني حيث قال فان
زالت ولم يكن صلاها قضاها بعد العصر وكذا المختصر فان الظاهر من قوله وان صلى فيما بين الفريضتين ست
من النافلة جاز عدم جواز الاتيان بها بينهما بازيد منها ويدل عليها ايضا كلام شيخنا المفيد في موضع من المقنعة
قال ووقت النوافل للجمعة في يوم الجمعة قبل الصلاة ولا بأس بتأخيرها الى بعد العصر وبالجملة المقام يستدعي البحث
في ان نافلة الجمعة اما ان يؤتى بها جميعا قبل الزوال مجتمعة او متفرقة او بعده وقبل الفريضتين كذلك او
بعدهما او فيما بينهما او بالتوزيع في الاثنين بان يؤتى بعضها قبل الزوال وبعضها بعده وقبل الفريضة او فيما
بينهما او بعدهما او بعضها بعد الزوال وقبل الفريضة والاخر فيما بينهما او بعدهما او في الثلاث او في الاربعة
بان يأتي بعضها قبل الزوال والبعض الاخر بعده قبل الفريضتين والاخر فيما بينهما وبعدهما فهنا احتمالات
ينبغي التكلم في الجميع فنقول **الاول** لا اشكال في اتيان النافلة باسرها قبل الزوال مجتمعة ومتفرقة فان الظاهر
في كلمات كثير من فحول الاصحاب جوازه فلاحظ عبارة المقنعة وشرح الجمل والغنية وكذلك المبسوط
[illegible] الشرائع ونهاية الاحكام والقواعد بل الامر فيها اظهر لحكمهم باستحباب عشرين ركعة في يوم الجمعة قبل
الزوال مجتمعا باستحباب البسط والتوزيع فلاحظ عبارتهم السالفة وقال في المنتهى وقت النوافل يوم الجمعة قبل
الزوال [illegible] الا ان التوزيع يشتمل على ما لا يخفى قال في الاستبصار والذي اعمل عليه وافتي به ان
تقديم النوافل كلها يوم الجمعة على ما قبل الزوال افضل وهو مقتضى اطلاق المقنع والفقيه لكن في الست عشر
ركعة واظهرت الجمع ما سمعت من شيخنا الشهيد الثاني في الروض من بعد الحكم بافضلية التوزيع
على النحو السالف [illegible] وكذلك جعل ستا [illegible] بين الفريضتين [illegible]
يوم الجمعة كيف اتفق [illegible] جواز تقديمها على الزوال [illegible] ولا يجوز تقديمها على الزوال
يجوز تأخيرها باسرها عن وقت الفريضتين او مؤخرة عنها او متوسطة بينهما او بالتفريق والافضل
الى اخر ما ذكره ويمكن الاستدلال لذلك بصحيحة علي بن يقطين السالفة قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن النافلة
التي تصلى يوم الجمعة قبل الجمعة افضل او بعدها قال قبل الصلاة وفيه تأمل والاولى ان يتمسك في المقام
بما تقدم عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام قال صلاة التطوع يوم الجمعة ان شئت من اول
النهار وما تريد ان تصليه يوم الجمعة فان شئت عجلته فصليته من اول النهار اي النهار شئت قبل
ان تزول الشمس **فيه** يمكن ان يكون المراد من صلاة التطوع نافلة الجمعة فيكون المراد من قوله

فالاولى ان يأتي بنافلة الجمعة بتمامها بجملتها قبل الزوال

عليه السلام وما زيد الى اخره عنهما كصلوة جعفر ونحوها ويحتمل العكس وعلى التقديرين يكون ما نحن فيه
مندرجا تحت الشرط المذكور غير مفتقر الى الجزاء ويمكن ان يكون التقدير ان شئت الاتيان بصلوة
التطوع يوم الجمعة في اول النهار فات بها ويكون قوله عليه السلام فان شئت عجلته الى اخره تاكيدا له ولك
ان تجعل قوله عليه السلام فان شئت عجلته فصليته من اول النهار تاكيدا لقوله ان شئت من اول النهار فتقدير
الجزاء بعده فالتقدير صلوة التطوع في يوم الجمعة ان شئت عجلت الاتيان بها في اول النهار فات بها
في اي جزء من اجزائه شئت وعلى اي حال دلالته على المدعى ظاهرة **تنبيه** هذا على ما اوردناه في
واما على ما اورده في الاستبصار فيمكن ان يجعل قوله عليه السلام وما زيد الى اخره شرطا وجزاء من غير ان يجعل
تاكيدا للاول لانه هكذا وما زيد ان تصليه بعد الجمعة الى اخره فتامل حتى يتضح لديك حقيقة الحال ان قيل
ان دلالته وان كانت مسلمة لكنها على وجه الاطلاق وجميع الادلة المطلقة مشروطة بانتفاء المفسدة وهو
موجود فيما نحن فيه لقوله عليه السلام صلوة النافلة يوم الجمعة ست ركعات بكرة الى اخره قلنا هذا غير صحيح اما اولا
فلان الحديث المذكور هذا المحل المذكور كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان الخلاف في الصورة الاولى على
التوزيع كما علمت ونحن قد جوزنا العمل بكل منهما على ما عرفت وستعلم ايضا فيكون هو لا على الرجحان في
الفضيلة واللازم منه كون غيره مفضولا وهو مسلم فلا يلزم عدم الجواز **والثاني** الاتيان بجميعها
قبل الزوال ايضا لكن متفرقة والحكم هنا الجواز ايضا اما على التوزيع اسداسا على النحو السالف فلصحيحة
سعد بن سعد المذكورة بل الظاهر انه افضل واما على الكيفية المعهودة فلما عرفت من اطلاق الروايات المعتضد
معتضدا باطلاق اكثر عبارات الطائفة كما فصلناه في الصورة الماضية **والثالث** ان يؤتى بجميعها بعد الزوال
لكن قبل الفريضة ومقتضى عبارة الكتاب كالقواعد جوازه وفي الاول ولو اخر النافلة الى بعد الزوال
جاز وفي الثاني بعد الحكم باستحباب التنفل عشرين ركعة قبل الزوال ما هذا لفظه ويجوز بعدها واطلاقهما
بعد الفريضة وبعدها لولم نبع الظهور في الاول لو اظهر منهما كلام الارشاد حيث قال بعد ان ذكر ان
وقت نافلة الظهر بعد الزوال الى ان تبلغ الفيء قدمين ووقت نافلة العصر بعد الفراغ من الظهر الى ان
يزيد الفيء اربعة اقدام ما هذا لفظه ويجوز تقديمها النافلتين على الزوال في يوم الجمعة خاصة ويزيد فيه
اربع ركعات انتهى واظهر من الجميع الكلام المتقدم من شيخنا الشهيد في الروضة والروضة بل الاول
صريح في ذلك فيلاحظ وربما يظهر ذلك من الكلام الاول لشيخ الطائفة في الاستبصار ايضا ويمكن
الاستدلال لذلك بصحيحة علي بن يقطين المذكورة حيث سال مولانا الكاظم عليه السلام عن النافلة التي تصلى
يوم الجمعة وقت الفريضة قبل الجمعة افضل او بعدها قال قبل الصلوة ويقرب منه صحيحة الاخرى عليه السلام
وقد مر انفا ووضوح ان قبل الصلوة فيها اعم من قبل الزوال وبعده بل الاول ربما يمكن دعوى اختصاصه في
الثاني اذ المعروف في السؤال عن النافلة في وقت الفريضة والجواب عن الاول يظهر مما جناه لظهورات
الظاهرة من السؤال عن النافلة التي يكون المعهود اتيانها في وقت الفريضة وعدم تحققه في جميع النافلة
فيما نحن فيه مما لا يرتاب فيه ولهذا قلنا فيما سلف انه يمكن ان يكون اشارة الى الركعتين بناء على مذهب الجمهور
على ما علمت من المنتهى فلا يصح التمسك به فيما نحن فيه وعن الثاني بان قوله عليه السلام قبل الصلوة في يوم



انما قبل الصلوة افضل لكون السؤال في ذلك فلا بد من حمله على ما قبل الزوال اذ مرجوحية النوافل
فيما بعد قبل الفريضة مما لا ينبغي فيه فيما نحن فيه ان قيل ان الظاهر المسلم كون الراتبة بعد الزوال مرجوحا بالنسبة
الى الراتبة فيما قبل الزوال مطلقا بالاضافة الى الراتبة فيما بعد الفريضة كما هو المفروض في السؤال فلا نسلم
ان المرجوحية بالاضافة الى ما بعدها ايضا مما لا ينبغي الريب فيه وستقف على وجه ولذلك قال شيخ الطائفة
بعد ان اورد في الاستبصار روايتي عقبة بن مصعب وسليمان بن خالد التي ذكرناها عند ايراد النصوص
الواردة في هذه المسئلة الدالتين على ان الاتيان بالنافلة فيما بعد الفريضة اولى من الاتيان بها فيما قبلها
قال ان الوجه فيهما ان نحملهما على انه اذا زالت الشمس فتاخير النوافل افضل من تقديمها وانما يكون التقديم
افضل ما لم تزل الشمس ويدخل وقت الفريضة فانه اذا زالت ينبغي ان يبدأ بالفرض في هذا اليوم دون
النوافل انتهى كلامه رفع مقامه والحكم هنا عدم الجواز وفاقا لما يظهر من عبارات الاصحاب لانه الظاهر
من ابن الجنيد وابن عقيل والمقنعة والمقنع والمقنعة والسيد والمبسوط والنهاية والخلاف وشرح
الجمل والمهذب والكافي والاشراف والوسيلة والغنية والسرائر والجامع والمعتبر والنافع ونهاية
الاحكام والمنتهى والتذكرة والتحرير والمختلف وغيرهم وعباراتهم مختلفة بعضها كالصريح والاخر
ظاهر وها انا اعيد العبارات التي كالصريحة في المرام لندرتها واكتفي في الظاهرة بذكرها فيما سلف فاقول
قال ابن ابي عقيل على ما في المختلف وغيره عنه اذا زالت الشمس فلا صلوة الا الفريضة وفي المقنعة اذا زالت
الشمس في يوم الجمعة فلا تصل الا المكتوبة وفي المقنعة ومن كان مشتغلا في يوم الجمعة فزالت الشمس فليصل
ويبدأ بالفرض وفي المبسوط ان زالت الشمس ولم يكن قد صلى من النوافل شيئا اخرها كلها وفي النهاية ومتى
زالت الشمس ولم يكن قد صلى من نوافله شيئا اخرها بعد العصر وفي التهذيب بعد الحكم بافضلية تقديم
النوافل يوم الجمعة ما هذا لفظه ويدل عليه ايضا انه قد روي انه اذا زالت الشمس لا يصلي الا الفرض الاخر
واذا لم يجز له غير ذلك وقد سوغ له تقديمها فالافضل له ان يقدمها لانه يؤمن من ان يحرم فلا يبقى
الى بعد الفراغ من الفريضة فيفوته ثواب النافلة وفي السرائر ولا يجوز ان يصلي بعد الزوال الى ان قال
ويحصل من هذا ان ركعتي الزوال يصلي قبل الزوال لا يجوز غير ذلك انتهى فاذا لم يجز ذلك في حق الركعتين
ففي الجميع بطريق اولى وفي الجامع فان زالت ولم يكن صلاها قضاها بعد العصر وفي المختلف محتجا
عن القول بان تاخير النافلة عن الزوال اولى قياسا الى سائر الايام ما هذا لفظه والقياس ضعيف الفرق
اذ سائر الايام يستحب تقديم نوافلها على فرائضها بخلاف الجمعة فانه لا يجوز تقديم النوافل فيها فيتحقق التقديم
او التاخير لكن التقديم اولى انتهى اراد بقوله فيتحقق التقديم التقديم على الزوال وبقوله فانه لا يجوز تقديم
النوافل فيها تقديم النافلة عليها بعد الزوال وبقوله او التاخير التاخير عن الفريضة هذه جملة من العبارات
التي هي كالصريحة في عدم جواز الاتيان بنافلة الجمعة بعد الزوال قبل الفريضة والمستند فيه الخصوص
التي اوردناها جملة منها ان ركعتي الزوال يصلي بهما قبل الزوال او بعده التي من جملتها صحيحة ابن علي اذا
زالت قبل ان تصلي الركعتين فلا تصلهما وابدأ بالفريضة واقض الركعتين بعد الفريضة **ومنها** ما رواه
شيخ الطائفة في المصباح عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن صلوة الجمعة فقال وقتها

اذا زالت الشمس فصل الركعتين قبل الفريضة وان ابطأت حتى يدخل الوقت هنيئة فابدأ بالفريضة ودع
الركعتين حتى تصليهما بعد الفريضة **ومنها** ما روى عن مجالس الشيخ عن زريق عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كان ابو عبد الله عليه السلام ربما يقدم عشرين ركعة يوم الجمعة في صدر النهار فاذا كان عند زوال الشمس
اذن وجلس جلسة ثم اقام وصلى الظهر وكان لا يرى صلاة عند الزوال يوم الجمعة الا الفريضة ولا يقدم
صلاة بين يدي الفريضة اذا زالت الشمس **ومنها** ما روى عنه ايضا عن زريق عن ابي عبد الله عليه السلام قال
اذا طلع الفجر فلا نافلة واذا زالت الشمس يوم الجمعة فلا نافلة **ومنها** ما اشير اليه في نهاية الاحكام حيث
قال يستحب تقديم العشرين قبل الزوال لقول الكاظم عليه السلام اما قبل الزوال وبعض الروايات لم اشر بها ولا نقلها
هو في سائر كتبه بل ولا ناقل فيها احكم فلا يبعد ان يكون اشارة الى الصحيح علي بن يقطين المذكور وبعضها
النافلة قبل الصلاة لكنك قد عرفت انها محمولة على قبل الزوال ويمكن ان يكون هذا هو الوجه لما ذكره
والرابع مثل الثالث الا في الاجتماع فيوتى بها باسرها متفرقة فيها بعد الزوال قبل الفرضين في جميع
ما ذكر في الثالث يتضح حاله فلا افتقار الى الذكر **والخامس** ان يوتى بها بين الفرضين مجتمعة او متفرقة
والمصرح به في نهاية الاحكام جوازه حيث قال ولو صلى الجميع بين الظهرين او بعد العصر جاز وهو مقتضى
اطلاق الروضة وصريح الروض فبالاطلاق والظاهر من المقنع والفقيه والمقنعة والمبسوط والنهاية
والخلاف والمهذب وشرحه لجمل السيد والوسيلة والغنية والسرائر والجامع والقواعد والتذكرة
والذكرى والدروس والبيان وغيرها عدم الجواز ولعل المستند في الثاني الصحيح المروي في الكافي عن يحيى
بن عبد الله ومفضل بن مسلم جميعا عن ابي جعفر عليه السلام قال ان من الاشياء اشياء موسعة الى ان قال
عليه السلام والجمعة مما ضيق فيها فان وقتها يوم الجمعة ساعة تزول ووقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها
ومثله الصحيح المروي في التهذيب عن زرارة عنه عليه السلام في ذيله فان صلاة الجمعة من الامر المضيق
انما لها وقت واحد حين تزول ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الايام بناء على انه
لو جوزنا العشرين كلها فيما بين الظهرين اوجب ذلك تأخير العصر عن وقت الظهر في سائر الايام
ورواية عقبة بن مصعب السالفة لقوله عليه السلام بل يصليها بعد الفريضة وقريب منها رواية سليمان بن
خالد المتقدمة والاولى ان شيئا من النصوص المذكورة لا يصلح للتمسك به فيما نحن فيه واما الصحيحان
فلو سلم ان لا اتيان بالعشرين بين صلاتين لعين العصر في وقت الظهر في سائر الايام لان وقت
الظهر هناك فيما اذا بلغ الفيء ذراعين وهذا المقدار يتسع لازيد من ذلك لا سيما فيما اذا كانت الشمس
في برج السرطان وحواليه كما لا يخفى وعلى فرض التسليم نقول ان الحديث المذكور انما هو من باب الندب
والرجحان لا الحتم والالزام فلا يتم المرام واما رواية عقبة بن مصعب ونحوها فلان الاستدلال
انما يتجه اذا كان المراد من الفريضة ما يعم الفرضين وهو ممنوع لاحتمال ان يكون المراد منها الظهر فقط
فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ويؤيده صحيحة سليمان بن خالد السالفة قال قلت لابي عبد الله
النافلة يوم الجمعة قال ست ركعات قبل زوال الشمس وركعتان عند زوالها والقراءة في الاولى
بالجمعة وفي الثانية بالمنافقين وبعد الفريضة ثماني ركعات اذ الظاهر ان المراد من الفريضة هنا

هو الجمعة

هو الجمعة او الظهر والحاصل ان الظاهر ان اللام في الفريضة في امثال المقام للعهد ويكون اشارة الى الجمعة او الظهر
فلا يصح التمسك به في عدم جواز النافلة فيما بين الفرضين على فرض تمامه عنه ولئن سلم شموله للفرضين
نقول ان اللازم منه الرجحان لا عدم الجواز فلاحظ الروايات يتضح لديك حقيقة الحال فلذلك
لم يكن التمسك لاثبات المرام بالنصوص الناهية عن التطوع في وقت الفريضة كالصحيح المروي في شرح قول
المقنعة ولا يقضي نافلة في وقت فريضة من التهذيب عن ابي بكر الحضرمي عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال اذا
دخل وقت صلاة مفروضة فلا تطوع والموثق المروي في باب المواقيت عن زرارة عن محمد بن مسلم عن ابي
جعفر عليه السلام قال قال لي رجل من اهل المدينة يا ابا جعفر ما لي لا اراك تتطوع بين الاذان والاقامة كما يصنع
الناس قال فقلت انا اذا اردنا ان نتطوع كان تطوعنا في غير وقت فريضة فاذا دخلت الفريضة فلا تطوع
وجه الدلالة ظاهر ان المستفاد من هذين الحديثين وغيرهما عدم جواز الاشتغال بالتطوع بعد دخول وقت
الفريضة قبل ان يبرئ ذمته منها خرج ما دل الدليل على خروجه وما نحن فيه لم يكن من ذلك فهذا القول
هو الحق ويمكن الاستدلال للاول بصحيحة سعد الاشعري السالفة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صلاة
النافلة يوم الجمعة فقال ست عشرة ركعة قبل العصر ثم قال وكان علي عليه السلام يقول ما زاد فهو خير الحديث
بتوجيه عليه ان قبل العصر كما يحتمل ان يكون المراد منه فيما بين الفرضين يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الفراغ
منها قبل العصر بالمعنى الذي هو عن الصلاة فيكون محمولا على التقية عن صلاة الجمعة فلا يمكن التمسك به في اثبات
الاشتغال بالتنفل فيما بين الفرضين **والسادس** ان يوتى بها باسرها بعد الفرضين والظاهر انه لا ينبغي
التأمل في جوازه مجتمعة كانت او متفرقة قال في التذكرة ولو اخرها جاز اجماعا انتهى ويدل عليه مضافا الى
ما ذكر رواية عقبة بن مصعب وسليمان بن خالد السالفتان فلاحظهما والعمومات المثبتة للقضاء كصحيحة
معوية بن عمار المروية في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام اقض ما فاتك من صلاة النهار بالنهار وما فاتك
من صلاة الليل بالليل وليس هنا الا النهي عن الصلاة بعد العصر لكنه مع كونه للتنزيه غير شامل لذوات
الاسباب كما بيناه في محله **والسابع** ان يوتى بها موزعة في الاثناء وهو على اقسام **منها** ان يوتى
بعضها بما قبل الزوال والاخر بما بعده وقبل الفريضة **ومنها** ان يوتى بعضها بما قبله ايضا والبعض الاخر
فيما بين الفريضتين **ومنها** كالاول لكن البعض الثاني يوتى بها بعدهما **ومنها** ان يوتى
بعضها بعد الزوال قبل الفريضة والاخر فيما بينهما او بعدهما **ومنها** ان يوتى بعضها فيما بينهما والاخر
بعدهما اما الاول فالظاهر عدم جوازه وقد علم الوجه في ذلك شرحا في ان ركعتي الزوال انما يوتى
بها قبل الزوال لا بعده فليلاحظ واما الثالث فانه وان كان الظاهر من بعضهم عدم جوازه كما يظهر من ابي البراج
في شرح الجمل وغيره لكن الظاهر انه مما لا ينبغي التأمل فيه فيما اذا كان البعض الماتي به فيما بين الفرضين ست
ركعات فما دون فيكون غيرها قد اتى به فيما قبل الزوال كما يستفاد من جملة من النصوص كالصحيحة السالفة
كصحيحة البزنطي وصحيحة يعقوب بن يقطين وغيرهما والظاهر جواز الاتيان بثمان ركعات فيما بينهما ايضا
فيما اذا اتى بغيرها فيما قبل الزوال لصحيحة سليمان بن خالد السالفة لقوله عليه السلام فيها وبعد الفريضة ثماني ركعات
بناء على ان الظاهر من السياق ان المراد من الفريضة فيه الجمعة او الظهر لا بعض الاجتماعيين تسوية عشر ركعات

وهو ما رواه في التهذيب بقوله وعنه قال صل يوم الجمعة عشر ركعات قبل الصلوة وعشر بعدها فالظاهر
من الشيخ ان الضمير فيه عنه عايد الى علي بن يقطين في السند السابق عليه فيكون سنده سند فيكون صحيحا
الثالث فالظاهر صحته على جميع الصور المذكورة ويعلم وجهه من المباحث السالفة كالرابع في عدم الجواز
واما الخامس فلا يبعد ان يقال بجواز الثمان او الست فيما بين الفريضتين والثمان بعدهما لكن ينبغي ان ينوي
بان الثمان بعدهما هو الذي اخل به فيما قبل ولما ذكر يعلم الحال في صورة التوزيع في الثلثة او الازيد
كما لا يخفى على من تامل وكان من اهل الدراية والفطانة **الامر الخامس** في ان هذه النافلة هل ينوي انها
من وظائف اليوم والوقت مطلقا او من نوافل الفريضة كذلك او اربع ركعات من الاول والباقية من الثاني
احتمالات وجه الاول ظواهر النصوص الواردة في المسئلة كقوله عليه السلام صلوة النافلة يوم الجمعة ست
ركعات بكرة الى اخر ما سلف وغير ذلك من النصوص السالفة وهذا هو الظاهر من جملة من العبارات كقول
المصنف واما اداب الجمعة فالغسل والتنفل بعشرين ركعة الى اخره وفي النافع وسنن الجمعة التنفل بعشرين
ركعة الى ان قال وحلق الراس وقص الاظفار وقريب منه عبارة الايضاح والثاني هو الظاهر من المبسوط
والنهاية والخلاف وشرح الجمل لابن البراج والوسيلة والاشارة والغنية فلاحظ عباراتها المذكورة
في اوائل البحث تحت المقدمة وقت النوافل للجمعة في يوم الجمعة قبل الصلوة وهو يقتضي ان يكون مجموع
العشرين ركعة لصلوة الجمعة وهو الظاهر من نهاية الاحكام والتذكرة والقواعد والارشاد وجامع
المقاصد والروض والمسالك ففي نهاية الاحكام يستحب التنفل يوم الجمعة زيادة على نوافل الظهرين
باربع ركعات زائدا عليها فالظاهر منها ان ست عشرة ركعة منها للظهرين ودون اربع ركعات والظاهر
منها كلام في القواعد حيث قال بعد الحكم باستحباب التنفل عشرين ركعة ملاحظا لفظه ونافلة الظهرين
منها وفي الارشاد اشار الى نافلة الظهر والعصر ويجوز تقديم النافلتين على الزوال يوم الجمعة خاصة
ويزيد فيها اربع ركعات وفي جامع المقاصد هذه النوافل منها نافلة الظهرين اضيف اليها اربع ركعات
وفي الروض اشار الى الاربع الركعات الزائدة ينوي بها نافلة الجمعة ويتخير في الست عشرة بين الجمعة
والظهرين كما كانت اولا انتهى والجمعة في كلامه يحتمل اليوم والصلوة وقوله والظهرين يرجح الاول
وفي المسالك بعد ان نقل عبارة المتن والتنفل بعشرين ركعة ما هذا لفظه اختصاص الجمعة باستحباب
العشرين ركعة باعتبار المجموع من حيث هو مجموع والا فان نافلة الظهرين المشترك بين سائر
منها وانما يزيد الجمعة عن غيرها باربع ركعات واداؤها على الزوال ويتخير في ست عشرة منها بين ان
ينوي بها نافلة الجمعة وبين نافلة الظهرين ويتحتم في الاربع الزائدة بنية نافلة الجمعة وكذا اذا اخرها
بطريق اولى اذا تحقق الكلام في مستند الاقوال المذكورة فنقول اما الاول فقد عرفت ان مستنده ظواهر
النصوص المذكورة اذ غاية ما يستفاد منها انه يؤتى في يوم الجمعة عشرين ركعة فالظاهر منها انها
من وظائف ذلك اليوم فينبغي ان ينوي في مقام الامتثال ذلك وفي الثاني اطباقهم على ان تلك
اليومية نوافل سواء فيه يوم الجمعة وغيره ومعهوديه بين الشيعة فالنصوص المذكورة مبنية على ما كان
معهودا بينهم فالحاصل منها ان النافلة المعهودة وهي التي للفرائض انما يؤتى بها في يوم الجمعة هكذا ذكره

فان نافلة يوم الجمعة هل هي من
وظيفة الوقت او من نافلة
الظهرين

يظهر

يظهر الوجه في الثالث اذ المعهود بينهم انما هي في الست عشرة ركعة والحزم ان ينوي امتثال امر الشارع
اي انه يأتي بالركعات المعهودة لا مرويا بانها في ذلك اليوم من غير ان ينوي انها من وظيفة اليوم او من
نافلة الجمعة او الظهرين لانه القدر المتيقن مضافا الى ما في الثالث من عدم معلومية الاربع التي للجمعة حتى
ينوي انها لها والباقية للظهرين كالامثلة والاربعين بالعشرين ونيته ان اربعا غير معينة منها للجمعة والباقية
للظهرين النفس الغير معين ما فيه والثمرة في السفر والقضاء قال في الموجز ويزيد فيه اربعا في اليوم ولا يسقطها
ولا يقضي شيئا فيطلق هذا الجعفر ان العمل بصحيحة يعقوب بن يقطين السالفة لقوله عليه السلام فيها في غير سفر بالاضافة
الى المجموع **والسادس** قد عرفت مما سلف ان الاولى ان يؤتى بثلث النافلة قبل الزوال موزعة على
النحو المذكور والكلام في هذا المقام في ان ذلك هل يختص بما اذا لم يتفق احد العيدين الفطر والاضحى في يوم
الجمعة او لا بل يحكم بالاولوية ولو مع اتفاق احدهما فيه اشكال من عموم النهي عن الصلوة في يومي العيدين
الى الزوال كالصحيح المروي في الكافي عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام ليس في يوم الفطر والاضحى اذان
ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا وليس قبلهما ولا بعدهما صلوة لو صح ان صلوة فيه نكرة
في سياق النفي تشمل ما نحن فيه وغيره ومن عموم النصوص السالفة لو صح ان مقتضاها رجحان الاتيان
بعشرين ركعة في يوم الجمعة سواء اتفق احد العيدين فيه ام لا فالتعارض بينهما من تعارض الظاهرين
والعموم من وجه واللازم الرجوع الى ما هو الارجح في البين والترجيح في المقام للنصوص المسئلة لاكثريته
عددها مضافا الى انه يمكن ان يقال انهما وان كانا باعتبار الظرف بينهما عموم من وجه لكن بينهما باعتبار
المظروف عموم مطلقا لو صح المرام في ذلك يستدعي ان يقال ان نصوص المسئلة دالة على رجحان الاتيان
بخصوص العشرين ركعة في يوم الجمعة سواء اتفق احد العيدين فيه ام لا والصحيح المذكور يقتضي عن مطلق الصلوة
سواء كانت عشرين ركعة ام غيرها فيحمل على الثاني للنصوص المعتبرة المستفيضة السالفة **في انه يرجح
وان يباكر المصلي الى المسجد الاعظم بعد ان يحلق راسه ويقص اظفاره ويأخذ من شاربه**
اشتملت العبارة على عدة اداب في يوم الجمعة **منها** حلق الراس لكونه زينة فيندرج تحت الصحيح المروي
في الكافي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ليتزين احدكم يوم الجمعة يغتسل ويتطيب
ويسرح لحيته ويلبس انظف ثيابه وليتهيأ للجمعة وليكن عليك في ذلك اليوم السكينة والوقار وليحسن
عبادة ربه وليفعل الخير ما استطاع وفي باب جز الشعر وحلقه من كتاب الزي والتجمل من الكافي
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان لاحلق في كل جمعة فيما بين الطلية والطلية لعل المراد انه
عليه السلام كان يطلي في كل خمسة عشر ويحلق الراس في كل جمعة فيما بين الطليتين وهو مروي في باب غسل الجمعة
ودخول الحمام من الفقيه ايضا لكن مرسلا عنه عليه السلام وفي التذكرة ونهاية الاحكام فيه الاستحباب
اذا كان الحلق عادة وقال يستحب قبل الفريضة يوم الجمعة حلق الراس اذا كان من عادته والا فعلى المطلق
ومنها قص الاظفار واخذ الشارب والنصوص في فضلهما كثيرة **منها** الصحيح المروي في الباب الاول
من الكافي عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقليم الاظفار يوم الجمعة يؤمن من الجذام والبرص
والعمى فان لم تحتج فحكها **ومنها** الصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات من حفص

فان الاولى ان يؤتى بنافلة الجمعة قبل الزوال
ثابت ولو اتفق احد العيدين فيه

الجمعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اخذ الشارب والاظفار من الجمعة الى الجمعة امان من الجذام **ومنها**
ما رواه في الباب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اخذ من شاربه وقلم اظفاره
وغسل رأسه يوم الجمعة كان كمن اعتق نسمة **ومنها** ما رواه في باب قص الاظفار من كتاب الزي من الكافي
والفقيه والباب المذكور من الزيادات عن عبد الرحيم القصير عن ابي جعفر عليه السلام قال من اخذ من اظفاره
وشاربه كل جمعة وقال حين يأخذه بسم الله وبالله وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وآله لم تسقط
منه قلامة ولا جزازة الا كتب الله بها عتق نسمة ولم يمرض الا مرضه الذي يموت فيه قوله في الصحاح قلمت
ظفري وقلمت اظفاري شدد للكثرة والقلامة ما سقط منه وفي الجزازة ما سقط من الاديم ونحوه
اذا قطع انتهى والمراد هنا ما يسقط من الشارب حين الاخذ وما رواه في الباب المذكور من ... عن عبد الله
بن هلال قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام خذ من شاربك واظفارك كل جمعة وان لم يكن فيها شيء
فحكها لا يصيبك جذام ولا برص ولا جنون **ومنها** التبكير روى في الفقيه عن عبد الله بن ابي يعفور
انه قال قلت للصادق عليه السلام جعلت فداك يقال ما استنزل الرزق بشيء مثل التعقيب فيما بين طلوع
الفجر الى طلوع الشمس فقال اجل ولكن اخبرك بخير من ذلك اخذ الشارب وتقليم الاظفار يوم الجمعة وهو
مروي في الباب المذكور من التهذيب ايضا **ومنها** المباكرة الى المسجد الاعظم واستدل عليه في المذكرة
ونهاية الاحكام وغيرهما بما روي عن طرقهم من قوله صلى الله عليه وآله من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة
ثم راح فكانما قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة ومن راح في الساعة الثالثة
فكانما قرب كبشا اقرن ومن راح في الساعة الرابعة فكانما قرب دجاجة ومن راح في الساعة الخامسة
فكانما قرب بيضة فاذا خرج الامام حضرت الملائكة يستمعون الذكر ومن طرقنا من الصحيح ما روي في باب
يوم الجمعة وليلتها من الكافي عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام فضل الله الجمعة على غيرها
من الايام وان الجنان لتزخرف وتزين يوم الجمعة لمن اتاها وانكم تتسابقون الى الجنة على قدر سبقكم
الى الجمعة ثم المستفاد من النبوي المذكور ان من راح الى المسجد في الساعة الاولى فانما قرب بدنة
الى اخره قال في المذكرة المراد بالساعة الاولى هنا بعد الفجر لما فيه من المبادرة الى الجامع المرغب فيه
وايقاع صلاة الصبح ولانه اول النهار وهو قول بعض الشافعية وقال بعضهم بعد طلوع الشمس لان
اهل الحساب يعدون اول النهار طلوع الشمس وقال في نهاية الاحكام ليس المراد من الساعات الاربع
والعشرين التي ينقسم اليوم والليلة عليها وانما المراد ترتيب الدرجات وفضل السابق على الذي
يليه اذ لو كان المراد الساعات المذكورة لاستوى السابق والمسبوق في الفضيلة اذا جاءا في ساعة
واحدة ثم ان المعنى المذكور وان كان مناسبا للمعنى اللغوي لما عرفت مما سلف ان البكرة في اللغة
قبل طلوع الشمس ايضا لكن لا يخفى منافاة ارادة هذا المعنى في المقام لما دل عليه ما رواه
في باب نوادر الجمعة من الكافي عن جابر قال كان ابو جعفر عليه السلام يبكر الى المسجد يوم الجمعة حين تكون
الشمس قدر رمح فاذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك وكان يقول ان لجمع شهر رمضان على
جمع سائر الشهور فضلا كفضل شهر رمضان على سائر الشهور والمستفاد من الحديث المذكور

ان المبادر

ان المستحب صدق المبادرة والمسارعة الى المسجد فينبغي التعويل عليه وهو معنى اضافي يتحقق في ضمن
افراد متكثرة ثم الظاهر ان التبكير الى المسجد انما هو بعد التهيؤ والاشتغال بكل ما ينبغي الاشتغال به في خارج
المسجد من الاداب ومن جملته الغسل فينبغي ان يكون التبكير بعد الغسل وهو المدلول عليه بما روي عن رسالة
اعمال الجمعة لشيخنا الشهيد الثاني عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اغتسل يوم الجمعة ثم بكر وابتكر ومشى ولم يركب
ودنا من الامام واستمع ولم يلغ كان له بكل خطوة عمل سنة اجر صيامها وقيامها وهو ينافي ما تقدم من ان
الافضل ان يؤتى بالغسل فيما قرب من الزوال فيلزم ان يكون التعجيل في الغسل مرجوحا وراجحا واجاب عنه
المحقق الثاني في جامع المقاصد بان التعجيل تأخير الغسل حيث لا يعارضه طاعة اعظم منه فان المباكرة الى
المسجد مشتملة على انواع طاعات المسارعة الى الخير والكون في المسجد وما يجر اليه ذلك من الدعاء والصلاة
فيقدم التعجيل التأخير لمن لا يباكر المسجد اما لمانع او لرخصة ذلك ويتوجه عليه انه يمكن الجمع بين الامرين فليتدبر
بان يباكر الى المسجد لدرك الطاعات المذكورة ثم يأتي بالغسل فيما قرب من الزوال ويكون المجاب عنه
بما نبهنا عليه من ان المباكرة انما كان بعد التهيؤ التام بالاشتغال بكل ما ينبغي الاشتغال به ومنه الغسل فلا مخلص الا
بتخصيص تعجيل التأخير في الغسل بالاضافة الى من لا يباكر الى المسجد كما ذكره طاب ثراه **تنبيه**
قال شيخنا الطبرسي في جوامع الجامع في الحديث اذا كان يوم الجمعة قعدت الملائكة على ابواب المسجد
بايديهم صحف من فضة واقلام من ذهب يكتبون الاول فالاول على مراتبهم قال وكانت الطرقات في ايام
السلف وقت السحور وبعد الفجر مغتصة بالمبكرين الى الجمعة يمشون بالسرج وقيل اول بدعة احدثت في الاسلام
ترك البكور الى الجمعة وعن ابن مسعود انه بكر فرأى ثلاثة نفر سبقوه فاغتم واخذ يعاتب نفسه يقول اراك
رابع اربعة وما رابع اربعة ببعيد ثم لا يخفى ان المستفاد من النصوص المذكورة وغيرها رجحان قص الاظفار
واخذ الشارب في يوم الجمعة مطلقا واما كون المباكرة بعدهما كما ذكره المص فلعل الوجه فيه ان التبكير
الى المسجد انما هو بعد التهيؤ التام للعبادة كما ذكرناه والثلاثة من جملتها ومقتضاه ان يكون تقليم الاظفار
ونحوه قبله مضافا الى ان الاحتراز عن امثال ما ذكر في المساجد اقرب بمحاسن الاداب **قوله ره وان**
يكون على سكينة ووقار متطيبا لابسا افضل ثيابه وان يدعو امام ثم يجد وان يكون
الخطيب بليغا مواظبا على الصلوة في اول اوقاتها قال الجوهري السكينة
الوقار فيكونان مترادفين وفي القاموس السكينة الطمأنينة فيمكن ارادة الثاني في الحركة وقد في جماعة منها
حمل السكينة على الثاني في الاعضاء الظاهرية والوقار على الثاني في القلب او بالعكس فيرجع الامر الى التفاوت
والاستكانة ظاهرا وباطنا ثم المراد اما حالة المسير الى المسجد كما هو الظاهر مما روي عنه صلى الله عليه وآله
انه قال اذا اتيت الصلوة فلا تأتوها تسعون واتوها تمشون وعليكم السكينة او مطلقا اي مجموع
ذلك اليوم كما هو المدلول عليه بعض حسنة المذكورة لقوله عليه السلام وليكن عليك في ذلك اليوم السكينة والوقار
ان قلت ان هذا الحكم وان ذكروه في المقام لكن ينافيه قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله الاية قلنا يمكن الجواب عنه من وجهين **احدها** ان ذلك في صورة ضيق الوقت او ان
المراد من النداء هو الاذان وقد تقدم مشروعية الاذان هناك عند صعود الامام على المنبر للخطبة ومعلوم انه

مع لا بد من الاسراع ومرادهم في هذا المقام من الحكم بالسكينة والوقار في غير تلك الصورة وهو ظاهر
لا ينافيه عدم الحكم باستحباب المبادرة مضافا الى ان ذلك في تلك الصورة انما ينافي الثاني في الظاهر واما
اذا كان المراد التذلل والاستكانة فلا كما لا يخفى **والثاني** انه ذلك مبني على ان يكون المراد من السعي
في الآية الشريفة المصير على الاسراع وقال بعض الاجلة ما يدل على خلافه وهو ما رواه في الباب المذكور
من الزيادات عن جابر بن يزيد عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له قول الله عز وجل فاسعوا الى ذكر الله قال
اعملوا وعجلوا فانه يوم مضيق على المسلمين فيه وثواب اعمال المسلمين فيه على قدر ما ضيق عليهم والحسنة والسيئة
تضاعف فيه قال وقال ابو جعفر عليه السلام والله لقد بلغني ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله كانوا يتجهزون
للجمعة يوم الخميس لانه يوم مضيق على المسلمين واما استحباب التطيب ولبس احسن الثياب فقد دل عليه
في الصحيحة المذكورة ويتطيب ويلبس انظف ثيابه والمذكور فيه وان كان انظف الثياب وهو لا يلزم ان
يكون افضل لكن لما كان ذلك بيانا للتزين فيه فقوله عليه السلام ليتزين احدكم يكون ذلك قرينة على ان المراد
منه احسن الثياب وفي صحيحة زرارة السالفة في مباحث غسل الجمعة والبس صالح ثيابك والنصوص في
فضيلة التطيب كثيرة **منها** الصحيح المروي في باب الطيب من كتاب الزي والتجمل من الكافي عن معمر بن
خلاد عن ابي الحسن عليه السلام قال لا ينبغي للرجل ان يدع الطيب في كل يوم فان لم يقدر عليه فيوم ويوم لا فان
لم يقدر ففي كل جمعة ولا يدع والظاهر ان المراد بابي الحسن فيه هو مولانا الرضا عليه السلام لان معمر بن خلاد
من اصحابه عليه السلام وللتصريح به في باب وجوب الجمعة من الفقيه حيث رواه مرسلا عنه عليه السلام بتغيير قليل
فيه ومعنى الفقيه قال قال الرضا عليه السلام لا ينبغي للرجل ان لا يدع ان يمس شيئا من الطيب في كل يوم فان لم يقدر
فيوم ويوم لا فان لم يقدر ففي كل جمعة لا يدع ذلك رواه في العيون باسناد موثق او صحيح عنه عليه السلام ايضا
واما استحباب الدعاء امام التوجه الى المسجد فيدل عليه الصحيح المروي في باب صلاة العيدين عن ابي حمزة
عن ابي جعفر عليه السلام قال ادع في العيدين ويوم الجمعة اذا تهيأت للخروج بهذا الدعاء تقول اللهم من
تهيأ وتعبأ واعد واستعد لوفادة الى مخلوق رجاء رفده وطلب نائله وجوائزه وفواضله ونوافله
فاليك يا سيدي وفادتي وتهيئتي وتعبئتي واعدادي واستعدادي رجاء رفدك وجوائزك ونوافلك
فلا تخيب اليوم رجائي يا من لا يخيب عليه سائل ولا ينقصه نائل فاني لم آتك اليوم بعمل صالح قدمته
ولا شفاعة مخلوق رجوته ولكن اتيتك مقرا بالظلم والاساءة لا حجة لي ولا عذر فاسألك يا رب
ان تعطيني مسألتي وتقلبني برغبتي ولا تردني مجبوها ولا خائبا يا عظيم يا عظيم يا عظيم ارجوك
للعظيم اسألك يا عظيم ان تغفر لي العظيم لا اله الا انت اللهم صل على محمد وآل محمد وارزقني
خير هذا اليوم الذي شرفته وعظمته وتغسلني فيه من جميع ذنوبي وخطاياي وزدني من فضلك
انك انت الوهاب **توضيح** تعبأ وتهيأ بمعنى وفي الصحاح وغيره عبأت الشيء عبأ هيأته وزوره
نحو وافد ووفد مثل صاحب وصحب وجمع الوفد اوفاد ووفود والاسم الوفادة وفي ارفد
العطاء والصلة والرفد بالفتح المصدر والنوافل جمع النائلة في الصحاح النائل ما نلته عطيته المتطوع من
حيث لا يجب نفيسة مصدر كالتركة وفيه عبارته نفيسة وتعبئا وهو بمعنى التهيئة وفيه جهة

بالمكروه اذا استقبله به وفي القاموس جبهه كمنعه ضرب جبهته ورده او لقيه بما يكره ثم الظاهر من سياق
المقام عدم اختصاص الدعاء بالامام وهو كذلك لعموم الصحيحة المذكورة فعن الامور المذكورة في العبارة بلا فصل
الخطيب ينبغي ان يكون متكلما من الاتيان بالخطبة مشتملة على ما يناسب الحال فاذا كان شهر رجب او شعبان
او رمضان رغب الناس في العبادة بما ورد فيها وفي لياليها والاحياء منها اكثر في ذلك وحذر العاصي من المعاصي
بذكر المفاسد المترتبة عليها في الدنيا والآخرة ورغبهم في العبادة وكيفيتها وذكر لها المنافع المترتبة عليها
وفي اوان العيد زيادة على ذلك بذكر احكام الفطرة والاضحية ونحوها ويكون ذلك في طي الفاظ غير الفاظ
غير مبتذلة ولا غريبة قال الشيخ في النهاية لا احكام لعبد الحكم باستحباب بلاغة الخطيب وما هذا لفظه بحيث لا يكون
مؤلفا من الكلمات المبتذلة لانها لا تؤثر في القلوب ولا من الكلمات الغريبة الوحشية لعدم انتفاع
اكثر الناس بها بل يكون قريبا من الافهام ناصة على التخويف والانذار واشتمل فضل هذا يكون المراد من البلاغة
في المقام ما يعم الفصاحة ولا يخفى ما في التعبير متعلق الاستحباب هنا من الخفاء فان كان المراد ان الاولى
ان يحصل الخطيب من يكون بليغا يكون متعلق الاستحباب غيره كالامام مثلا وان كان المراد ان الاولى ان
يكون الخطيب صاحبا في تحصيل ملكة البلاغة يكون متعلقه هو ويحتمل ان يكون المراد ان الاولى في حق الخطيب
ان يكون من حصل خطبته بليغة فان كان ممن تمكن من ذلك لا يكتفي بغير ما فيه البلاغة وان لم يكن له
الموضوع الاولى ان يحصل تلك القوة وعلى اي حال الظاهر ولو بتر هو العمل مضافا الى ان الفرق بين
مستطابة واما استحباب مواظبته على الصلوات في وقت الفضيلة فلكثرة ما يدل على فضيلة مراعاته بعنوان
الاطلاق وهو بالاضافة الى الخطيب وامام الجمعة اكد لكونه ممن يقتدي به الناس **قوله ره** ويكره الكلام
في اثناء الخطبة بغيرها والمراد كراهة تكلم الخطيب في اثناء الخطبة كما يشهد به السياق وقوله بغيرها قد تقدم
الكلام في هذه المسألة بما لا مزيد عليه في شرح قوله والاصغاء الى الخطبة هل هو واجب فيه تردد وكذا تحريم
الكلام في اثنائها والظاهر من حكمه قدس سره هنا نفسه التفرقة بين الخطيب وغيره حيث اكتفى بالكراهة في الاول
هنا وتردد في الحرمة في الثاني فيما سلف والتحقيق ثبوت التحريم في حق الخطيب وغيره وان كان الحكم في
الثاني اقوى ومن اراد ان يكشف له حقيقة الحال فعليه ان يرجع الى ما حققناه في شرح العبارة المذكورة
فانه مما لا غنى عنه **قوله ره** ويستحب ان يتعمم شاتيا كان او قائظا ويتردى ببرد يمنية وان يكون معتمدا
على شيء وان يسلم اولا ويجلس امام الخطبة اشتملت العبارة على عدة مستحب **الاول** تعمم الخطيب شاتيا
كان او قائظا في الصحاح القيظ حرارة الصيف وقد قاظ بالمكان وتقيظ به اذا اقام به في الصيف وهم
قيظ هذا الشيء اي كفاني لقيظي فعلى هذا يكون مصيف فقول الشارح كان ذاتيا فهذا بمعنى مقيظ
مصيف شتى بيانا لقوله مقيظ وفي القاموس القيظ صميم الصيف وفيه صميم الحر والبرد اشده فعلى هذا
يكون مصيف اعم وعليه كلام الصحاح ايضا ثم لا يخفى ان المراد بها في العبارة ونحوها ليس خصوص الفصلين
بل ما يعم الفصول الاربعة كما لا يخفى وذلك اما بجعل احدهما على ظاهره والتعميم في الآخر او بحملها على ظاهرهما
وتقدير غيرهما **والثاني** التردي ببرد يمنية في القاموس البرد ثوب مخطط والمستند فيهما الموثق المروي
في الكافي والزيادات عن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلام ينبغي للامام الذي يخطب الناس يوم الجمعة ان

يلبس عمامة في الشتاء والصيف ويتردى ببرد يمنية او عدني الحديث قبل عدم تصريحه البرد لما عدت
اين علي ونحن ابيض فذكرهما من باب التشكيك عن الراوي **والثالث** اعتماد الخطيب في حال الخطبة
على شئ ويدل عليه كالاولين الصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن عمر بن يزيد
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة وليلبس البرد والعمامة ويتوكأ على قوس
او عصى الحديث **والرابع والخامس** سلام الخطيب بعد صعوده الى المنبر وجلوسه عليه قبل الاخذ بالخطبة
لما رواه في الباب من الزيادات عن عمرو بن جميع رفعه عن علي عليه السلام قال من السنة اذا صعد الامام المنبر
ان يسلم اذا استقبل الناس وفي الباب عن عبد الله بن ميمون عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال كان رسول
الله صلى الله عليه وآله اذا خرج الى الجمعة قعد على المنبر حتى يفرغ المؤذنون **قوله ره واذا سبق
الامام الى قراءة سورة فليعدل الى الجمعة وكذا في الثانية يعدل الى سورة المنافقين
ما لم يتجاوز نصف السورة الا في سورة الجحد والتوحيد** اعلم ان من اراد
العدول من سورة الى اخرى لا يخلو اما ان يكون حين الاخذ بالسورة التي اراد العدول عنها ناويا لها
اولا وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون السورة المأخوذ بها سورة الجحد او التوحيد او غيرهما وعلى جميع
التقادير اما ان يكون ذلك في الجمعة ليلتها ويومها او غيرهما وعلى التقادير اما ان يكون ذلك قبل
البلوغ الى النصف او قبل التجاوز عنه او بعده فهنا احتمالات فيشكل الخوض في تحقيق الاقسام ينبغي
ايراد ما وصل الينا من كلمات الاصحاب والنصوص الصادرة من ساداتنا ثم التعرض لتحقيق الحق
والصواب فنقول قال في الفقيه ولا يجوز ان يقرأ في صلاة الظهر يوم الجمعة بغير سورة الجمعة والمنافقين
فان نسيتهما او واحدة منهما في صلاة الظهر وقرأت غيرهما ثم ذكرت فارجع الى سورة الجمعة والمنافقين
ما لم تقرأ نصف السورة فان قرأت نصف السورة فتمم السورة واجعلها ركعتين نافلة وسلم فيهما واعد
صلوتك بسورة الجمعة والمنافقين وفيه في مباحث صلاة الجمعة ومن اراد ان يقرأ في صلوته بسورة
فقرأ غيرها فله ان يرجع اليها الا ان يكون السورة قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها الا يوم الجمعة في
صلاة الظهر فانه يرجع منها الى سورة الجمعة والمنافقين وفي المقنع وان صليت الظهر بغير الجمعة والمنافقين
فعليك اعادة الصلوة وان نسيتهما او واحدة منهما في صلوة الظهر وقرأت غيرهما فارجع الى سورة
الجمعة والمنافقين ما لم تقرأ نصف السورة فان قرأت نصف السورة فتمم السورة واجعلها ركعتي نافلة
واعد صلوتك بسورة الجمعة والمنافقين وفي المقنعة ومن قرأ سورة بعد الحمد ثم بدا له ان يقرأ غيرها
فله ان يقطعها ويقرأ سواها ما احب ما لم يجاوز في قراءته نصفها فان جاز النصف منها لم يكن له
الرجوع الى غيرها ومن قرأ في فرائضه او نوافله بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون لم يكن
له الرجوع عن واحدة منهما الى غيرها قرأ منها النصف او اقل من ذلك ووجب عليه اتمامها على كل حال
وفي الانتصار ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع عن سورة الاخلاص وروي قل يا ايها
الكافرون ايضا اذا ابتدأ بها وان كان له ان يرجع عن كل سورة الى غيرها والحجة في ذلك مع اجماع
الذي مضى ان شرف هاتين السورتين وعظم ثوابهما لا يمتنع ان يجعل لهما هذه المزية و[illegible]

في لزوم تعيين السورة وعدمه

من الرجوع

من الرجوع عن كل واحدة بعد الابتداء بها وفي المبسوط واذا قرأ سورة بعد الحمد في الفريضة واراد الانتقال
الى غيرها جاز له ذلك ما لم يتجاوز نصفها الا سورة الكافرين والاخلاص فانه لا ينتقل منهما الى غيرهما
الا في الظهر يوم الجمعة فانه يجوز له الانتقال عنهما الى الجمعة والمنافقين وفيه في مباحث الجمعة ومن صلى وحده
استحب له ايضا ان يقرأ السورتين اللتين ذكرناهما في الظهر والعصر فان سبق الى غيرهما ثم ذكر عاد اليهما
ما لم يتجاوز نصفها اخذ نصف السورة فان تجاوز نصفها تمم الركعتين واحتسب بهما نافلة واستأنف الفريضة
هذا هو الافضل فان لم يفعل وقرأ غيرهما كانت الصلاة ماضية ويكون ترك الافضل وفي النهاية واذا قرأ الانسان
في الفريضة سورة بعد الحمد واراد الانتقال الى غيرها جاز له ذلك ما لم يتجاوز نصفها الا سورة الكافرين
والاخلاص فانه لا ينتقل عنهما الا في صلاة الظهر يوم الجمعة فانه لا باس به ان ينتقل عنهما الى سورة الجمعة والمنافقين
وفيه في مباحث الجمعة ومن يصلي وحده ينبغي ان يقرأ السورتين اللتين ذكرناهما في صلاة الظهر فان سبق
الى سورة غيرهما ثم ذكر رجع اليهما ما لم يتجاوز اخذ فيه نصف السورة فان تجاوز نصفها تمم الركعتين
واحتسب بهما من النوافل واستأنف الفريضة بالسورتين اللتين ذكرناهما وهذا على جهة الافضل فان لم
يفعل وقرأ غيرهما من السورتين كانت صلوته ماضية غير انه قد ترك الافضل وفي المهذب لابن البراج
فاذا نزل الامام صلى بالناس ركعتين يقرأ في الاولى الحمد وسورة الجمعة يجهر فيهما بالقراءة فاذا فرغ منها رفع يديه
للقنوت قبل الركوع ثم تمم الركعة فاذا قام الى الثانية قرأ الحمد وسورة المنافقين وجهر بهما ايضا ويقنت في
هذه الركعة بعد الركوع الى ان قال ومن صلى لنفسه بغير امام فليقرأ السورتين اللتين سلف ذكرهما فان
سبق الى سورة غيرهما ثم ذكر ذلك فعليه الرجوع اليهما اذا لم يجز نصف السورة التي ابتدأ بها فان تجاوز نصف
فالافضل له ان يتم ويحتسبها من النوافل ثم يستأنف الصلاة بالسورتين وفي السرائر والمصلي اذا ابتدأ بسورة
ان يرجع عنها ما لم يبلغ نصفها الا قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فانه لا يرجع عنهما وهما افضل
في الصلوة وفيه ايضا في مباحث الجمعة والمستحب للمنفرد يوم الجمعة ايضا قراءتهما فانه ان ابتدأ بغيرهما كان له ان
يرجع اليهما وان كان ابتدأ بسورة الاخلاص وسورة الجحد اللتين لا يرجع عنهما اذا اخذ فيهما ما لم يبلغ نصف
السورة فان بلغ النصف تمم السورة وجعلها ركعتي نافلة وابتدأ الصلوة بالسورتين وذلك على جهة الافضل
في هذه الفريضة خاصة وفي الجامع يجوز ان ينتقل من سورة الى غيرها ما لم يبلغ النصف الا سورة الاخلاص
والجحد الا في ظهر الجمعة فله الانتقال فان بلغ النصف فله ان يجعلها ركعتي نافلة واستقبل الفرض بالجمعة
والمنافقين ورخص له ان يقرأ بغيرهما فيها وان يجهر بالقراءة فيها وفي المعتبر يجوز العدول من سورة الى
غيرها ما لم يتجاوز النصف ويكره في قل هو الله احد وسورة الجحد وقال علم الهدى يحرم وقد روى عمرو بن
ابي نصر عن ابي عبد الله عليه السلام قال يرجع من كل سورة الا قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون والوجه
الكراهة لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن ولا تبلغ الرواية المذكورة قوة في تخصيص الآية وفي المنتهى يجوز
للمصلي ان يعدل عن سورة الى اخرى ما لم يتجاوز نصفها الا سورة الكافرين والاخلاص فانه لا ينتقل
عنهما الا في صلاة الظهر يوم الجمعة فانه لا باس به ان ينتقل عنهما الى سورة الجمعة والمنافقين ذكره الشيخ
الى ان قال وهل يحرم الرجوع من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون قال السيد المرتضى يحرم وقال [illegible]

بعض الرواية وفي الاستدلال بها على الحكم نظر انتهى اراد بالرواية موثقة عبيد بن زرارة الآتية وفيه
ايضا لو قرأ سورة فغلط جاز له العدول ولعلها المحكي عنها انه يجوز مع عدم الغلط فهو اولى وفي التذكرة
يجوز العدول من سورة الى اخرى ما لم يتجاوز نصفها الا في سورة الجحد والاخلاص فانه لا ينتقل عنهما
الا الى سورة الجمعة والمنافقين في الجمعة وظهرها وفي نهاية الاحكام يجوز للمصلي بعد قراءة الحمد
وقراءة نصف السورة او اقل ان يعدل الى سورة اخرى لغرض وغيره وقد يجب اذا تعذر عليه اتمام ما شرع
فيه الا في سورة الاخلاص والجحد فلا يجوز العدول عنهما وان قرأ منهما ما كان الا الى الجمعة والمنافقين يوم
الجمعة وفي التحرير يجوز ان يعدل المصلي من سورة الى اخرى ما لم يتجاوز النصف الا سورة الكافرين و
الاخلاص فانه لا ينتقل عنهما الا في ظهر الجمعة فانه ينتقل الى الجمعة والمنافقين الى ان قال ومع العدول
يعيد البسملة وفي المنتهى في مباحث صلاة الجمعة بعد الحكم باستحباب قراءة سورة الجمعة والمنافقين فيها
ما هذا لفظه لو قرأ غيرهما فان شاء قطع القراءة وابتدأ بالجمعة والمنافقين لانه مستحب فات محله فيه
فاستحب تداركه الى ان قال ولو ذكر بعد تجاوز النصف نقل نيته الى النفل مستحبا واعاد الجمعة بالسورتين
ذكره الشيخ وخالف فيه ابن ادريس ولا ترجيح عندي وقول الشيخ وجيه وفي القواعد يجوز الانتقال من
سورة الى اخرى بعد التلبس ما لم يتجاوز النصف الا في الجحد والاخلاص الا الى الجمعة والمنافقين ولو
نقص لا بنية بالبسملة للتبعيض انتقل مطلقا ومع الانتقال يعيد البسملة وجوبا وكذا لو بسمل بعد الحمد
من غير قصد سورة معينة وفي الارشاد يجوز العدول من سورة الى غيرها ما لم يتجاوز النصف الا في التوحيد
والجحد فلا يعدل عنهما الا الى الجمعة والمنافقين ومع العدول يعيد البسملة وكذا يعيدها لو قرأ بعد الحمد
من غير قصد سورة بعد القصد وفي البيان بعد الحكم بوجوب الحمد والسورة ما هذا لفظه ويبطل لو اخل
بالفاتحة عمدا او جهلا او بالسورة كذلك الى ان قال او عدل من السورة بعد تجاوز نصفها لغير غلط او
نسيان وقت او عن الاخلاص والجحد بالشروع فيهما لغير الجمعة والمنافقين وفيه في موضع آخر وعد الحلبي
العدول عن الاخلاص والجحد مكروها مع رواية عمرو بن ابي نصر عن الصادق عليه السلام يرجع من كل سورة
الا السورتين وفتوى الاصحاب وفي الذكرى يجوز العدول من سورة الى اخرى في الفريضة والنافلة ما لم
يتجاوز نصفها فلا يجوز في الفريضة قاله الشيخ الا في سورتي الجحد والتوحيد فلا يعدل عنهما بالشروع
وحكى فيه عن الجعفي انه قال وان اخذت في سورة وبدا لك في غيرها فاقطعها ما لم تقرأ نصفها الا قل
هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فان كنت في صلاة الجمعة والصبح يوم الجمعة او العشاء ليلة الجمعة فاقطعها
وخذ في سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وعن ابن الجنيد لا يستحب للمصلي ان يرجع عن قل
هو الله احد وقل يا ايها الكافرون اذا ابتدأ بهما وله ان يرجع عن غيرهما اليهما ما لم يبلغ النصف وقال
بعد حكاية اعتبار النصف عنهما وعن ابن ادريس والمصنف في الكتاب فتبين ان الاكثر اعتبروا النصف
والشيخ اعتبر مجاوزة النصف وان كان مطابقا للواقع لكن ما حكاه من كلامه في الكتاب مخالف له
فلاحظ عبارته السالفة فانها صريحة في اعتبار مجاوزة النصف كما حكاه عن الشيخ وستقف على
المحرر في ذلك وفي الذكرى ايضا متى انتقل وجب اعادة البسملة تحقيقا للجزئية ولو لم يبسمل لبعضها

او لا بقصد

او لا بقصد سورة لم يجز بل يجب البسملة عند القصد اما لو جرى لسانه على البسملة وسورة فالاقرب الاجزاء
لرواية ابي بصير السالفة ولصدق الامتثال وروى البزنطي عن ابي العباس في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ
في اخرى قال يرجع الى التي يريد وان بلغ النصف قلت هذا حسن ويحمل كلام الاصحاب والروايات على
من لم يكن مريدا غير هذه السورة لانه اذا قرأ غيرها ارادة لم يعتد به ولهذا قال يرجع فظاهره تعين الرجوع
انتهى كلامه رفع مقامه وفي الدروس يجوز العدول من سورة الى اخرى ما لم يبلغ النصف الا التوحيد والجحد
فيحرم وكرهه في المعتبر الا في الجمعة والمنافقين فيجوز منهما اليهما ما لم يبلغ النصف واذا عدل اعاد البسملة
وكذا لو بسمل بغير قصد سورة قصد واعاد ولو جرى لسانه على البسملة وسورة فالظاهر الاجزاء وفي الالفية
بعد الحكم بان واجبات القراءة ستة عشر ما هذا لفظه والثالث عشر عدم الانتقال من سورة الى غيرها
ان تجاوز نصفها او كانت التوحيد والجحد في غير الجمعتين وفي جامع المقاصد اختلف عبارة الاصحاب فقال
الشيخ وجماعة بمنع الرجوع اذا تجاوز نصف السورة وقال ابن ادريس وجماعة منهم المصنف في النهاية بانه يكفي
بلوغ النصف في عدم جواز العدول الى ان قال وهذا انما هو في غير الجحد والتوحيد اما هما فيحرم الانتقال
عنهما بعد الشروع فيهما ولو بالبسملة بنية احدهما ثم حكى القول بالكراهة عن المعتبر فقال وتوقف المصنف في المنتهى
والتذكرة والحق التحريم في غيرهما وبه افتى جماعة كالشيخ وابن ادريس وهو الاصح قال وهذا انما هو في غير الجمعتين
التي يستحب فيها قراءة الجمعة والمنافقين وهي الجمعة وظهرها فانه يجوز العدول عن التوحيد والجحد الى الجمعتين
والمنافقين فيها بشرط ان لا يبلغ النصف وان يكون شرع فيهما نسيانا الى ان قال وعدم ذكر الجحد في الارشاد
غير قادح لمساواتهما عند الاصحاب ثم قال واما ان المتعمد لا يرجع فلان نصوص روايات الرجوع للناسي
وفيما ذكره مواضع من البحث **احدهما** ان ما عزاه الى العلامة في النهاية غير مطابق للواقع لان عبارته
كالصريح في جواز العدول مع قراءة النصف فكيف ينسب اليه القول بالمنع مع بلوغ النصف فلاحظ عبارته
السالفة **والثاني** ان ما حكاه عن التذكرة من التوقف غير مطابق للواقع ايضا لان ولا تدل عبارته على حرمة
الرجوع من السورتين ظاهرة فلاحظها حتى يتضح لك حقيقة الحال ويمكن دفع الثاني بان الظاهر ان نظره
في النسبة المذكورة الى ما ذكره بعد العبارة السالفة حيث قال قال المرتضى يحرم الرجوع عن سورة التوحيد
والجحد ويحتمل الكراهة انتهى وستقف على الكلام في ذلك وفي الجعفرية يجوز العدول من سورة الى اخرى
ما لم يبلغ النصف على الاشهر الا في التوحيد والجحد فيحرم مطلقا الا الى الجمعتين في الجمعة وظهرها بشرط
عدم التعمد وان لا يبلغ النصف واذا عدل اعاد البسملة وجوبا وكذا لو بسمل بغير قصد سورة اعاد مع القصد
ولو جرى لسانه على البسملة وسورة فالاقرب الاجزاء ولو قصد سورة بعينها لم يجب القصد وفي حاشية
على الكتاب الاصح انه يكفي في ذلك بلوغ النصف ويستثنى الى سورتي التوحيد والجحد لا يعدل عنهما
اذا شرع فيهما الا ان يكون قد فعل ذلك نسيانا فانه يجوز له العدول ما لم يبلغ النصف وفي حاشية على
الارشاد يجوز العدول عن التوحيد والجحد الى الجمعتين في موضع استحباب قراءتهما وهو الجمعة وظهرها
بشرط شروعه في احدهما ناسيا فان تعمد لم يعدل وبشرط ان لا يبلغ النصف فان بلغ النصف حرم وجوبا وفي
الموجز يعدل من سورة الى النصف الا في التوحيد والجحد في غير الجمعتين حيث تستحبان وفي المحرر يجوز

الانتقال من سورة الى اخرى ما لم يتجاوز نصفها ما لم تكن الجحد او التوحيد الا في الانتقال الى الجمعة والمنافقين حيث تستحبان فيعدل قبل النصف وفي الزهرة واعتبار عدم تجاوز النصف في جواز العدول ذكره الشيخان وتبعهما المعظم على ذلك ولا شاهد له من الاخبار ونقل الشهيد عن الاكثر الاكتفاء في المنع من الانتقال ببلوغ النصف وهو الوجه الى ان قال ويدل على عدم جواز الانتقال من الجحد والتوحيد مع الشروع فيهما ولو بالبسملة بنية احدهما قوله الصادق عليه السلام يرجع من كل سورة الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وهذا في غير الصلوة التي يستحب فيها قراءة الجمعة والمنافقين اما فيها فانه يجوز العدول من الجحد والتوحيد اليهما مع عدم بلوغ النصف وكون شروعه فيهما نسيانا لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة وغيرهما من الاخبار ومتى جاز الانتقال من التوحيد جاز من الجحد وان لم يكن منصوصة للمساواة بينهما عند الاصحاب الى ان قال ومع العدول من سورة الى اخرى يعيد البسملة لانها آية من كل سورة وقد قرأها اولا بنية السورة المعدول عنها فلا يحتسب من المعدول اليها وفي المسالك مشيرا الى سورة الجحد والتوحيد والمشهور جواز العدول منهما الى السورتين كغيرهما ما لم يبلغ نصفها وفي المقاصد العلية حاصل حكم المسئلة انه متى تجاوز نصف السورة لم يجز الانتقال عنها مطلقا وفي حكمه بلوغ نصفها كما قلناه ومتى لم يبلغه جاز مطلقا الا اذا كانت الجحد او التوحيد فلا يجوز عنها مطلقا الا الى الجمعة والمنافقين في الجمعتين ومتى عدل اعاد البسملة لما مر ويتحقق الشروع في السورة بالبسملة بل بالشروع فيها ومتى عدل في موضع النهي بطلت الصلوة بمجرد الشروع في غيرها للنهي واما النصوص الواردة في المسئلة **فمنها** الصحيح المروي في الكافي في باب كيفية الصلوة من الزيادات عن عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يقوم في الصلوة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون **ومنها** الصحيح المروي في التهذيب عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله احد قال لا بأس ومن افتتح سورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس الا قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها وكذلك قل يا ايها الكافرون **ومنها** الموثق كالصحيح المروي في الباب المذكور من الزيادات عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها فقال له ان يرجع ما بينه وبين ان يقرأ ثلثيها **ومنها** الصحيح المروي في الذكرى عن البزنطي عن ابي العباس في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ في الاخرى قال يرجع الى التي يريد وان بلغ النصف **ومنها** الصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان تكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين منها **ومنها** الموثق كالصحيح المروي في الباب المذكور عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اراد ان يقرأ في سورة فاخذ في اخرى قال فليرجع الى السورة الاولى الا ان يقرأ بقل هو الله احد قلت رجل صلى الجمعة فاراد ان يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله احد قال يعود الى سورة الجمعة **ومنها** الصحيح المروي في باب القراءة يوم الجمعة من الكافي وموضعين

وايا ما النصوص الواردة في المسئلة

متقاربين من الباب المذكور من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يريد ان يقرأ بالجمعة في الجمعة فيقرأ بقل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة **ومنها** ما رواه الثقة الجليل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر قال سألت اخي موسى بن جعفر عليهما السلام عن رجل اراد سورة فقرأ غيرها هل يصلح له ان يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي اراد قال نعم ما لم يكن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون **ومنها** ما رواه في باب صلوة الجمعة والعيدين منه بالسند المذكور قال سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ قال بسورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وان اخذت في غيرها وان كان قل هو الله احد فاقطعها من اولها وارجع اليها **ومنها** الصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من اصل التهذيب عن صباح بن صبيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله احد قال يتمها ركعتين ثم يستأنف ورواه في الباب المذكور من الكافي بعد ان اورد صحيحة محمد بن مسلم المذكورة ما هذا لفظه وروى ايضا يتمها ركعتين ثم يستأنف اذا سمعت ذلك فنقول تفصيل الكلام في المطلب يقتضي رسم الاحتمالات المذكورة ان يكون السورة المأخوذ فيها سورة التوحيد او الجحد وكان شروعه فيها لا بقصد فنقول ان ذلك اما في غير يوم الجمعة او فيه اما الاول فالمختار فيه عدم جواز العدول الى غيرهما مطلقا ولو لم يبلغ الى النصف وفاقا للمقنعة والانتصار والمبسوط والنهاية والتهذيب والاستبصار والكافي والجامع والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والقواعد والارشاد والبيان والذكرى والدروس والالفية والموجز والحيري والروض والمقاصد العلية وغيرهم وهو المشهور خلافا للمصنف في المعتبر حيث جوز العدول منهما ايضا مع الكراهة فلاحظ عبارته السالفة والحمل في المذكرة كما تنظر في المنتهى وقد سمعت عبارته في باب المستند في المطلب من النصوص السالفة كصحيحة عمرو بن ابي نصر وصحيحة الحلبي وموثقة عبيد بن زرارة المذكورة ومعتبرة علي بن جعفر السابقة والمصنف ترك اسمعيل صحيحة الحلبي عن حال كتابة المكتب في المعتبر عن الاولى تمسك في الحكم بالجواز بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فظاهره لا تبلغ الرواية المذكورة في تخصيص الاية كما لعله في المنتهى بالاضافة الى موثقة عبيد بن زرارة المذكورة وخلافا لما يظهر من شيخنا الصدوق في خصوص الجحد قال في الفقيه ومن اراد ان يقرأ في صلوته بسورة الى اخر عبارته السالفة فالاقوال ثلثة او اربعة **الاول** عدم جواز الرجوع مطلقا وهو المشهور حقيقا كما عرفت مما فصلناه ومشهور في الكفاية والبحار قال في الاول والمشهور بين الاصحاب تحريم العدول عن التوحيد والجحد وفي الثاني المشهور تحريم العدول منهما مطلقا الى غيرهما **والثاني** جوازه لكن مع الكراهة وهو مختار المحقق في المعتبر وقد سمعت عبارته **والثالث** التوقف في ذلك حكاه المحقق الثاني عن العلامة في المنتهى والتذكرة ونقله الفاضل الشيخ سليمان في التحرير والبحار قال في الثانية ذهب المحقق في المعتبر الى الكراهة وتوقف فيه المصنف في المنتهى والتذكرة الى ان قال والتوقف في هذا المقام في موضعه وقد نقل البحار حكاية عنه في الكفاية وهو محله **والرابع** ما يظهر من شيخنا الصدوق من التفصيل بين التوحيد والجحد فمنع من العدول في الاول دون الثاني قال في الفقيه ومن اراد ان يقرأ في صلوته بسورة فقرأ غيرها فله ان يرجع اليها الا ان يكون السورة قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها الى اخر عبارته السالفة المستند

في عدم جواز العدول عن سورتي التوحيد والجحد الى غيرهما بعد الشروع

في المختلف ما عرفته من النصوص المعتبرة وستقف على وجه الدلالة والمستند للقول بالكراهة على ما عرفت
من كلام المعتبر لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وكأنه حمله على أن المراد فاقرأوا ما شئتم واحببتم
من القرآن وعمومه يشمل ما فيه سجدة وغيره وذكر أن الرواية المذكورة اشارة الى صحيحة عمر بن أبي نصر السالفة
لا تبلغ قوة تخصيص الآية فلا محل لمقتضاها وهو منظور فيه لان ذلك مبني على امكان العمل
الشريفة في الحكم بوجوب القراءة في الصلاة المفروضة وهو محل تأمل بل غير صحيح اما اولا فلأن الظاهر
من الآية انها هكذا ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين
معك والله يقدر الليل والنهار علم ان لن تحصوه فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن والظاهر
ان قوله تعالى ادنى من ثلثي الليل الى آخره اشارة الى التخيير المستفاد من اول السورة قم الليل الا قليلا نصفه
او انقص منه قليلا او زد عليه ويمكن ان يكون النكتة في تأخير الزائد على النصف في هذه الآية وتقديمه في
الآية التي كان هنا يخاطب ان الاولى لما كانت في مقام الامر وكان القيام في الزائد على النصف اكثر مشقة
من النصف والثلث كان التأخير هناك انسب لعطوفة المولى الكريم وان الثانية لما كانت في مقام
الامتثال واطاعة العبد يكون ما هو اكثر مشقة اولى بالتقديم من غيره والحاصل انه المناسب بطريقة
المولى الرؤف بالامتنان الى عبيده المطيعين في مقام الاظهار لشكرهم في الاطاعة لتشريفها لهم
برضاء المولى عنهم وادنى في قوله تعالى ادنى من ثلثي الليل فسر باقل ونصفه عطف عليه وهكذا ما بعده
علم ان لن تحصوه اي لا تستطيعوا ضبطه ولذا روي انه كان الرجل يقوم حتى يصبح مخافة ان لا يحفظ
والحاصل ان الظاهر من سياق الآية ان المراد قراءة القرآن مجملا او في ضمن صلاة الليل واما حمله على
ان المراد الامر بالقراءة في الصلوات المفروضة فمخالف للظاهر جدا ولنا لم نجد احدا من المفسرين من
فسره بذلك ههنا نورد ما حضرنا من كلماتهم في المقام للاطلاع على حقيقة الحال قال شيخنا الطبرسي
قدس الله روحه في مجمع البيان حاكيا عن اكثر المفسرين فاقرأوا ما تيسر من القرآن الان يعني
من صلاة الليل قال واجمعوا ايضا على ان المراد بالقيام المتقدم في قوله قم الليل الا قليلا القيام
الى الصلاة الا ابا مسلم فانه قال اراد القيام لقراءة القرآن لا غير وقيل معناه فصلوا ما تيسر من الصلاة
وعبر عن الصلاة بالقرآن لانها تتضمنه قال ومن قال المراد به قراءة القرآن في غير الصلاة فهو محمول على الاستحباب
انتهى والمتحصل مما ذكره ثلثة اقوال في تفسير الآية الشريفة **الاول** ان المراد قراءة ما تيسر من القرآن
في صلاة الليل **والثاني** ان المراد الامر بالصلاة بقدر ما تيسر ومقتضى السياق ان يكون المراد هو الامر
بصلاة الليل بقدر ما تيسر **والثالث** ان يكون المراد قراءة القرآن في الليل في غير الصلاة وافضل في
الجوامع على القولين الاخيرين وقال في الكشاف عبر عن الصلاة بالقراءة لانها بعض اركانها كما عبر
عنها بالقيام والركوع والسجود يريد فصلوا ما تيسر عليكم ولم يتعذر من صلاة الليل وهذا ناسخ للاول
ثم نسخا جميعا بالصلوات الخمس وقيل هي قراءة القرآن بعينها قيل يقرأ مائة آية ومن قرأ مائة آية في ليلة
لم يحاجه القرآن وقيل من قرأ مائة آية كتب من القانتين وقيل خمسين آية انتهى كلام الكشاف وفسره
البيضاوي بهذين الوجهين فقال فصلوا ما تيسر عليكم من صلاة الليل عبر عن الصلاة بالقراءة كما عبر

بسائر اركانها وقيل كان التهجد واجبا على التخيير المذكور فعسر عليهم فنسخ به ثم نسخ هذا بالصلوات
الخمس او فاقرأوا القرآن بعينه كيف تيسر عليكم انتهى كلامه واما ثانيا فلأن المصرح به في كلمات جماعة
من المفسرين ان القيام الواجب في نصف الليل او اقل منه او اكثر منه المدلول عليه باول السورة قد نسخ
بهذه الآية ونسخت هذه بالصلوات الخمس وقد سمعت كلام الكشاف والبيضاوي وقال الرازي في
تفسيره الكبير حاكيا عن جماعة انهم قالوا نسخ بين الى قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر منه ان ذلك نسخ وجوب
التهجد واكتفى بما تيسر منه ثم نسخ ذلك ايضا بالصلوات الخمس انتهى وقال شيخنا قطب الدين في فقه القرآن
في تفسير اول السورة والمعنى قم نصف الليل او زد على نصف الليل وذلك قبل ان تتعبد بالخمس الصلوات
قال ابن عباس وغيره كان بين اول السورة وآخرها الذي نزل فيه التخفيف سنة انتهى فعلى هذا كيف يمكن
التمسك به في الحكم بوجوب القراءة في الصلوات الخمس بعد ذلك واما ثالثا فلأنه لو كان المراد من
الآية الشريفة الامر بقراءة القرآن في الصلوات المفروضة كان وجوب القراءة فيها معلوما عليه بالقرآن
والشريعة ظاهرة لكن اللازم باطل لما ثبت بما دل عليه صحاح مستفيضة وقد استقصيناها في المجلد
الثاني في شرح قوله وقراءة سورة كاملة بعد الحمد في الاوليين واجب **منها** الصحيح المروي في باب
احكام السهو من الفقيه وشرح كلام المقنعة وان ترك السجدة من ركعة واحدة من التهذيب عن
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع و
السجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة **ومنها** الصحيح المروي في باب السهو
في القراءة من الكافي عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال ان الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة
فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه **ومنها** الصحيح المروي
في التهذيب في شرح كلام المقنعة ومن ترك القراءة ناسيا فلا اعادة عليه عن عبد الله بن سنان قال
قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل في الاسلام
لا يحسن ان يقرأ القرآن اجزأه ان يسبح ويكبر ويصلي **ومنها** الصحيح المروي في باب فرض الصلاة من الكافي
وباب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة من اصل التهذيب وباب فضل الصلاة من زياداته عن
زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة فقال الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع
والسجود والدعاء قلت ما سوى ذلك فقال سنة في فريضة وفي الكافي سنة في فريضة ووجه الدلالة
مع وضوحها هو ان المراد من الفرض ما ثبت اعتباره من الكتاب ومن السنة ما لم يكن كذلك بل
ما ثبت اعتباره من قول النبي او فعله او تقريره والنصوص المذكورة مع صحة اسانيدها جميعا دالة على
ان القراءة من السنة فلم يكن مما ثبت اعتباره من الكتاب واللازم منه ان لا يكون المراد من الآية
الشريفة الامر بالقراءة في الصلاة وهو المطلوب لا يقال يمكن ان يكون المراد بالقراءة في النصوص المذكورة
قراءة الفاتحة ومقتضاها بناء عليه ان قراءة الفاتحة لم يكن مما ثبت اعتباره في الصلاة فلا ينافي
ثبوت اعتبار قراءة السورة في الصلاة من الكتاب كما هو المدعى لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلأن لفظ
القراءة في النصوص المذكورة مطلقة وحملها على خصوص قراءة الفاتحة مما لا وجه له مضافا الى ان المذكور

فی صحیحة عبد الله بن سنان لا یحسن ان یقرأ القرآن ولا شبهة فی شموله لقراءة السورة ایضا وانه
لم یذکر لفظ القراءة فی صحیحة زرارة الثانیة بل مقتضاها حصر ما علم اعتباره فی الصلوة من الکتاب فی
الامور المذکورة فیها والحکم بان ما عداها من السنة ولا ریب فی شموله للقراءة ثم السورة ایضا واما ثانیا
فلظهور ان الظاهر من قوله علیه السلام ولا ینقض السنة الفریضة الذی یصرف فی التعلیل العموم کما لا یخفی بل
کذا الحال فی قوله علیه السلام فمن ترک القراءة متعمدا الی اخره والحاصل ما ذکر ان النصوص الواردة المذکورة
بعضها لم یذکر فیه لفظ القراءة بل فیه ما یعم الفاتحة والسورة کصحیحة عبد الله بن سنان وزرارة وبعضها
وان ذکر فیه ذلک کصحیحة زرارة الاخری وصحیحة محمد بن مسلم لکن فیهما قرینة علی ان المراد منها ما یعم السورة
ایضا مضافا الی ما عرفت من ان حمل لفظ القراءة علی خصوص قراءة الفاتحة خلاف الظاهر الذی لا
یصار الیه الا لموجب وهو مفقود فیما نحن فیه لکن یمکن الایراد هنا من وجه اخر وهو الذی نبهنا علیه
فی مباحث وجوب السورة بعد الفاتحة وتقریره هو ان المستفاد من النصوص المذکورة وان کان ما ذ
لکن بها زعنها من النصوص ما یظهر منه ان القراءة ایضا مما علم ثبوتها فی الصلوات المعهودة من الکتاب
کالصحیح المروی فی الفقیه عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال وان کنت خلف امام فلا تقرأن شیئا فی
الاولتین وانصت لقراءته فان الله عز وجل یقول للمؤمنین واذا قرئ القرآن یعنی فی الفریضة خلف الامام
فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون وجه ایران غایة ما یظهر من الایة الشریفة بعد ملاحظة الصحیحة
المذکورة لزوم الاستماع لقراءة الامام فی الصلوة للمأمومین واین ذلک من وجوب القراءة علی کافة
المکلفین فی جمیع الفرائض والحاصل ان المتبادر بمقتضی النصوص المذکورة کون اصل القراءة فریضة ای ما ثبت
اعتباره فی الصلوة من الکتاب والثابت من الایة الکریمة بمعونة الصحیحة السالفة لزوم الانصات والاستماع
للمأمومین لقراءة الامام فیها ولا منافاة بینهما اصلا والحاصل ان ذلک انما یتجه اذا قلنا ان المراد من
السنة فی المقام ما لم یعلم ثبوتها فی الفریضة من الکتاب والفرض ما علم ثبوته فیها منه ولیس فی النصوص
المذکورة ما یدل علی ذلک فیمکن ان یکون المراد من الفرض فی المقام ما علم اعتباره فی الفریضة ولزومه
فیها من الکتاب وبالسنة ما لم یکن کذلک بل علم لزومه فیها من السنة وغایة ما یدل علیه قوله تعالی
واذا قرئ القرآن الی اخره بمعونة الصحیحة المذکورة ثبوت القراءة فی الفریضة ولزوم استماعها علی المأمومین
فلا اشکال فتأمل وما ذکر یظهر الجواب عن قوله تعالی ولا تجهر بصلاتک ولا تخافت بها وابتغ بین ذلک
سبیلا کما لا یخفی علی المتأمل ولک ان تقول ان الامر فیما ذکر وان کان کما ذکر لکن یتوجه الاشکال
هنا من وجه اخر وهو ان المستفاد من صحیحة زرارة المذکورة اولا وکذا صحیحة محمد بن مسلم التی
تلیها ان ما ثبت من السنة لا یکون الاخلال به ساهیا موجبا للاعادة ومقتضی المقابلة ان یکون
ما ثبت من الکتاب یکون الاخلال به موجبا للاعادة مطلقا ولم یکن الامر فی الانصات کذلک للقطع
ان الاخلال به ساهیا ولو علی القول بالوجوب لیس مما یوجب الاعادة ویمکن الجواب عنه ان الامر
وان کان کذلک لکن ما یستفاد من التفصیل انما هو من باب الدلالة بعنوان العموم والتعویل علیه
انما هو عند انتفاء المخصص اما معه فلا والمخصص هنا من الامور القطعیة التی یمتنع التخلف عن باب الدلالة

اللفظ

فی تحقیق الحال فی الفرق بین الفرض والسنة

اللفظیة التی هی باب التخصیص علیها واسع الا ان یقال انه قد عد فی صحیحة زرارة الاخیرة من جملة الفرض فی الصلوة
الدعاء فی الاخلال به ولو عمدا غیر موجب للاعادة فلیکن ما نحن فیه ایضا من هذا القبیل فلا اشکال ایضا فی
الی ان ذلک لا یجدی فی الحکم بکون القراءة فی الصلوة مما ثبت من الکتاب کما عرفت نعم یمکن التکلم هنا من
وجه اخر وهو انه یمکن التمسک فی اثبات هذا المرام بقوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل وقرآن
الفجر ان قرآن الفجر کان مشهودا بناء علی ان المراد من قرآن الفجر صلوته وتسمیتها بالقرآن من باب تسمیة
الکل باسم الجزء فقد علم من الکتاب جزئیة القراءة للصلوة وقد حقق فی محله ان الجزء الذی یصح اطلاق
اسمه علی الکل لا بد ان یکون مما ینتفی بانتفائه الکل فقد علم من الایة الشریفة بعد ملاحظة ما ذکر اعتبار
القراءة ولزومها فی الفریضة فیکون من هذا السنة وقد تطابقت النصوص السالفة بخلافه فتحقیق الحال یستدعی
ان یقال ان المدلول علیه بالصحیحة السالفة ان الامور الثابتة فی الفرائض الیومیة تنقسم الی فرض وسنة
والمشهور فی کلام السنة وهو المصرح به فی کلمات جماعة من الاجلة فی الفرق بینهما ان ما ثبت بالکتاب یکون
فریضة وما ثبت من قول النبی صلی الله علیه وآله او فعله او تقریره یکون سنة وهذا هو الظاهر من تتبع
النصوص قال شیخنا الصدوق فی الفقیه فی مباحث الاغسال والغسل کله سنة ما خلا غسل الجنابة
وقد یجزی الغسل من الجنابة عن الوضوء لانهما فرضان اجتمعا فاکبرهما یجزی عن اصغرهما ومن اغتسل لغیر
جنابة فلیبدأ بالوضوء ثم یغتسل ولا یجزیه الغسل عن الوضوء لان الغسل سنة والوضوء فرض ولا یجزی سنة
عن فرض قال سلطان العلماء فی تفسیر قوله والغسل کله سنة ما هذا لفظه ای ثبت من السنة وفی قوله
ما خلا غسل الجنابة فانه ثبت من القرآن وقال ایضا فی تفسیر قوله علیه السلام السجود علی الارض فریضة
وعلی غیر ذلک سنة ما هذا لفظه ایضا ان المراد بالسنة ما ثبت بالحدیث والمراد من الفریضة ما ثبت
بالقرآن وقال المولی التقی المجلسی قدس الله روحه فی شرح قوله والغسل کله سنة ای لم یظهر وجوبها
من القرآن وفی شرح قوله لان الغسل سنة ما هذا لفظه ای وجب بالسنة وفی شرح قوله والوضوء فرض
ای وجب بالقرآن وقال ایضا فی موضع اخر الظاهر ان المراد بالفریضة ما ظهر وجوبه من القرآن وبالسنة
ما قابلها وفی الصحیح المروی فی باب ما ینقض الوضوء من الفقیه عن زرارة انه سال ابا جعفر علیه السلام عن
الرجل یقلم اظافیره ویجز شاربه ویأخذ من شعر لحیته وراسه هل ینقض ذلک الوضوء فقال یا زرارة
کل هذا سنة والوضوء فریضة ولیس شیء من السنة ینقض الفریضة وروی شیخ الطائفة فی مباحث الاغسال
من کتاب التهذیب فی الصحیح عن عبد الرحمن بن ابی نجران عن رجل حدثه قال سألت ابا الحسن الرضا
علیه السلام عن ثلاثة نفر کانوا فی السفر احدهم جنب والثانی میت والثالث علی غیر وضوء وحضرت الصلوة
ومعهم من الماء ما یکفی احدهم من یأخذ الماء ویغتسل به وکیف یصنعون قال یغتسل الجنب ویدفن المیت
ویتیمم الذی علیه وضوء لان الغسل من الجنابة فریضة وغسل المیت سنة والتیمم للاخر جائز قال شیخ
الطائفة بعد ایراده ما تضمن هذا الحدیث من ان غسل المیت سنة لا ینافی ما قدمناه من وجوه احدها
ان هذا الخبر مرسل لان ابن ابی نجران قال عن رجل ولم یذکره ویجوز ان یکون غیر مأمون ولو تولی
به ثم لو صح لکان المراد فی اضافته هذا الغسل الی السنة ان فرضه عرف من جهة السنة لان القرآن

لايدل على فرض غسل الميت وانما علمنا من جهة السنة ثم روى حديثا عن الحسن الصيقل قال سألت ابا
الحسن عليه السلام عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ماء يكفي احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة
وفريضة بدأ بالفرض ثم اورد حديثا اخر مثله في السؤال واجاب عليه السلام بغسل الجنب وترك
الميت لان هذا فريضة وهذا سنة ثم روى في الصحيح عن سعد بن ابي خلف قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول الغسل في اربعة عشر موطنا واحد فريضة والباقي سنة فظاهر ان المراد به انه ليس بفرض المذكور
بظاهر اللفظ في القرآن وان جاز ان يثبت بالسنة اسباب اخر مفروضة قال شيخنا البهائي في الحبل
المتين مشيرا الى الاحاديث المشتمل بعضها على ان غسل الجمعة سنة ليس بفريضة وبعضها على انه واجب
ما هذا لفظه واشتراك الجمع بينها بحمل السنة على ما ثبت بالسنة والفريضة على ما ثبت وجوبه
بالكتاب غير بعيد وهو اصطلاح الصدوق في الفقيه كما يشعر به قوله الغسل كله سنة ما خلا
غسل الجنابة فلعل هذا الذي اصطلح عليه قدس الله روحه ليس من مخترعاته بل ورد في كثير من الاخبار
عن ائمتنا عليهم السلام انتهى كلامه رفع مقامه وهو كما افاد كما عرفته وفي المرسل المروي في الفقيه والتهذيب
عن مولانا الصادق عليه السلام السجود على الارض فريضة وعلى غير ذلك سنة وفي الصحيح المروي في باب
فرض الصلوة من ابواب الصلوة الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال عشر ركعات ركعتان
من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز الوهم
فيهن من وهم في شيء منهن استقبل الصلوة استقبالا وهي الصلوة التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين
في القرآن وفوض الى محمد صلى الله عليه وآله فزاد النبي صلى الله عليه وآله في الصلوة سبع ركعات هي
سنة ليس فيهن قراءة … والامر في هذا المقام يقتضي ان يتحقق ان الفريضة يطلق تارة على ما يرادف
الوجوب وهو المتبادر منه وقد يطلق على ما ثبت بالقرآن والغالب في هذا الاطلاق فيما اذا قوبلت
بالسنة كما في غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والمهم في هذا المقام نقل الكلام في ذلك فيقول
لا يمكن ان يكون المراد من الفريضة ما ثبت بالكتاب لما عرفت من دلالة الكتاب على ثبوت القراءة
في الفرائض وقد نطقت الصحاح المذكورة على انها سنة ولا ان يكون المراد منها ما ثبت وجوبها بالكتاب
على ما يظهر من جماعة من الاصحاب كما عرفت اما اولا فلما عرفت من الصحيح المروي في الكافي وموضع
من التهذيب ان الدعاء من الفريضة والظاهر ان المراد منه القنوت وهو مستحب واما كون القنوت مما
يدل عليه بالكتاب بقوله تعالى وقوموا لله قانتين بناء على ما يظهر من الصحيح الذي اطبق عليه
الثلاثة قدس الله ارواحهم على روايته عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عما فرض
الله من الصلوة فقال خمس صلوات … الى ان قال عليه السلام وقوموا لله قانتين قال وانزلت هذه
الآية في يوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وآله في سفر فقنت فيها … فلا … بناء عليه
يلزم ان لا يكون الصلوة فريضة وكذا الركوع والسجود بل الوضوء وغسل الجنابة ايضا كذلك
واللازم باطل لما عرفت مما سلف اما الشرطية فلان الوضوء والغسل مستفاد من قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو انزل …

المائدة التي حكم ابن عباس وغيره بانها آخر السور نزولا … البراءة ونحن نقطع جازما بانهم كانوا يصلون
مع الوضوء قبل نزولها وكانوا يغتسلون من الجنابة ايضا ان قلت ان وجوب الغسل مستفاد ايضا من قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا قلنا استفادة الوجوب منه مبني
كالابتني على المتامل وعلى تقدير التسليم نقول انه آية من سورة النساء وهي السورة السادسة من السور المنزلة
في المدينة على ما حكي عن ابن عباس ولا شبهة في انهم كانوا في مكة يغتسلون من الجنابة قبل المهاجرة وايضا
ان وجوب الصلوات الخمس مستفاد من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر وهو
جزء من سورة بني اسرائيل التي هي السورة التاسعة والاربعون من السور المنزلة في مكة على ما حكي عنه
عنه ايضا وايضا ان الركوع والسجود مستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا الآية وهي جزء
من سورة الحج التي هي السادسة عشر من السور المنزلة في مدينة والحال ان كلا من الركوع والسجود جزء من
الصلوة التي قد امر بها في بني اسرائيل التي هي مكية ولا ريب في ان صلوتهم كانت مشتملة على ركوع وسجود
قبل نزول الحج بل قبل نزول بني اسرائيل ايضا وان ادعيت امكان نزول آية من سورة متأخرة متقدما
على نزول سورة سابقة عليها فنقول جعلها آية لسورة متأخرة دون المتقدمة ترجيح من غير مرجح … مستفاد
من الصحيح المروي في الكافي وغيره الحاكي عن حاله صلى الله عليه وآله في المعراج انه لقي الله تعالى … بالوضوء
الصلوة هيهنا ومن جملته ثم اوحى الله اليه يا محمد ادن من صاد فاغسل مساجدك وطهرها وصل لربك
فدنا رسول الله صلى الله عليه وآله من صاد وهو ماء يسيل من ساق العرش الايمن فتلقى رسول الله صلى الله
عليه وآله الماء بيده اليمنى فمن اجل ذلك صار الوضوء باليمين ثم اوحى الله عز وجل اليه يا محمد استقبل الحجر
الاسود الى آخر الحديث فانه طويل والظاهر انه صلى الله عليه وآله بعد ان نزل كان يصلي بمثل ما القى الله تعالى اليه
كما هو المدلول عليه بما رواه ثقة الاسلام في باب النوادر من اواخر كتاب الصلوة عن سليمان العامري عن
ابي جعفر عليه السلام قال لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله نزل بالصلوة عشر ركعات ركعتين ركعتين فلما ولد
الحسن والحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات شكرا لله فاجاز الله له ذلك الحديث
ثم … صلوا كما رايتموني اصلي … الصلوة ركوعها وسجودها من فعله صلى الله عليه وآله
ثم ورود الامر بها في آيات قرآنية على ما يقتضيه الحكمة الالهية فعلم مما ذكر ان تحديد الفرض بما ثبت وجوبه
بالكتاب ليس بمستقيم لوضوح ان الظاهر منه كون … الواجب من تلك الآية وقد عرفت
خلافه فالتحقيق ان يقال في الفرق بينهما ان الفريضة هو ما تعلق الامر به في الكتاب سواء كان العلم
بالكتاب ايضا ام لا بخلاف السنة ان قلت ان ذلك وان اسلم عكس الحد لما ذكر لكن يوجب انتقاض
طرد الحد بدخول ما ليس من افراد المحدود توضيح المرام هو انه قد دلت الصحيحة السابقة على ان الركعات
اضافها النبي صلى الله عليه وآله سنة وقد تعلق بها الامر في الآيات القرآنية كقوله تعالى اقيموا الصلوة و
قوله تعالى اقم الصلوة ونحوهما ولا شبهة ان الصلوة اسم لافعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم فالامر
المتعلق بالصلوة متعلق بجميع ركعاتها فيكون الركعات الاخر ايضا التي نطقت الصحيحة المذكورة بانها سنة
فريضة فينتقض طرد حد الفريضة بدخول ما ليس من افراده وعكس حد السنة بخروج ما كان من افراده ايضا

في ولادة الحسنين عليهما السلام

يمكن الجواب اما بالاضافة الى الاوامر المتعلقة بالصلوة النازلة قبل زيادة الركعات منه صلى الله عليه وآله
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى آخره فظاهر على ما دل عليه الحديث المذكور ان المراد بالصلوة هناك
الركعتان لكونه جزء من سورة بني اسرائيل التي قد عرفت انها نزلت في مكة والمستفاد من الحديث
المذكور انه صلى الله عليه وآله زاد سبع ركعات عند ولادة الحسنين عليهما السلام وتولدهما في المدينة اما
مولانا الحسن عليه السلام ففي سنة اثنتين من الهجرة وفي بعض الروايات في سنة ثلث واما مولانا الحسين عليه السلام
ففي سنة ثلث او اربع من الهجرة فعلى هذا يكون الصلوات الخمس قبل ولادتهما عليهما السلام ركعتين ركعتين
فالاوامر المتوجهة بالصلوة هناك متعلقة بذلك واما بالاضافة الى الاوامر المتعلقة بالصلوات
بعد ذلك فنقول ان غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون اصل الصلوة فريضة ولا يلزم منه ان يكون جميع اجزائها
كذلك وكيف مع انك قد عرفت من الصحاح السالفة ان القراءة سنة وكذا التشهد مع عدم انفكاك
الصلوة للمختار عنهما فليكن ما نحن فيه ايضا من ذلك فتامل وبما ذكر تبين الجواب عن التمسك بالآيات
الاخر في المقام كما لا يخفى على المتامل **تتميم** ومما يدل على ان المراد من الفريضة ما ذكرنا مضافا
الى ما سلف هو الصحيح المتقدم عن زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلام عما فرض الله من الصلوة فقال خمس
صلوات في الليل والنهار للقطع بان الصلوات المفروضة غير منحصرة في الفرائض اليومية ضرورة ان
صلوة الكسوف والخسوف والزلزلة ونحوها ايضا كذلك فالحصر المذكور دليل على ان المراد ما تعلق
امر الله تعالى من الصلوات في الكتاب ان قلت ان صلوة الجمعة ايضا كذلك قلنا نعم لكنها مندرجة
تحت الخمس اليومية ان قيل ان صلوة العيد ايضا من ذلك لقوله تعالى فصل لربك وانحر وقد فسر
الصلوة بصلوة العيد والنحر بالمنحر حكاه شيخنا الطبرسي في مجمع البيان عن عطاء وعكرمة وغيرهما
قال امره سبحانه بالشكر على هذه النعمة العظيمة بان قال فصل صلوة العيد لانه عقيبها بالنحر اي
وانحر هديك واضحيتك وحكى فيه عن انس بن مالك كان النبي صلى الله عليه وآله ينحر قبل ان يصلي
اي صلوة العيد فامر ان يصلي ثم ينحر قلنا ان الخبر المذكور وان صدر عن جماعة من اهل الفضل لكنه
ليس مما يعتنى به لتظافر النصوص عن ائمتنا عليهم الاف التحية والثناء على خلافه وقد اوردناها في
مباحث تكبيرة الاحرام في شرح كلام المصنف وان يرفع المصلي يديه بها الى اذنيه فليلاحظ **منها**
الصحيح المروي في باب القيام والقعود في الصلوة من الكافي عن حماد عن حريز عن رجل عن ابي جعفر صلوات
الله عليه قال قلت له فصل لربك وانحر قال النحر الاعتدال في القيام ان يقيم صلبه ونحره الحديث
هذا كله في التنبيه على عدم صحة التمسك بالآية الشريفة في الحكم بوجوب القراءة في الصلوات المفروضة
وما انجر اليه المقال بالمناسبة ثم على تقدير الاغماض عنه وتسليم امكان التمسك به في ذلك نقول لا يتم
الحكم بالكراهة جدا اذ الفرض شمول الآية الشريفة لما نحن فيه وغيره فلو قيل بالكراهة في محل الكلام
يلزم التشبه الامرين في الآية الشريفة في الراجح والمرجوح ثم ان ما ذكره قدس سره من ان الرواية
المذكورة لا تبلغ قوة تخصيص الآية اما باعتبار السند او باعتبار الدلالة او لكونه خبرا واحدا فلا يصلح
للتمسك به في مقام تخصيص الكتاب ولا دلالة ولانه خبر واحد ولا شك رواه في باب القراءة من الكافي

عن الحسين

عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن فضالة بن ايوب عن الحسين بن عثمان عن
عمرو بن ابي نصر ورجال السند كلهم ثقات لان الحسين بن محمد في المقام هو الحسين بن محمد بن عامر بن عمران
الاشعري الذي وثقه النجاشي وغيره واما عبد الله بن عامر فقد وثقه النجاشي والعلامة وغيرهما وباقي
السند غير مفتقر الى البيان واما الثانية فلعل وجهه ان يرجع في قوله عليه السلام يرجع من كل سورة الا من
قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون اما محمول على الوجوب او الندب وعلى التقديرين لا يتم المقصود اذ
اللازم حينئذ في المستثنى اما نفي الوجوب او نفي الرجحان فلا يثبت تحريم العدول والجواب عنه بمنع الحصر
اذ الظاهر ان الامر في امثال المقام وارد مورد توهم الحظر فلا يفيد الا الاباحة في المستثنى منه فيلزم
انتفاؤها في المستثنى فيثبت التحريم مضافا الى ما عرفت مما فصلنا من عدم انحصار المستند في الصحيح المذكور
لاستفادة التحريم من النصوص الخمسة السالفة سيما صحيحة الحلبي المتقدمة فانها كالصريحة في ذلك حيث قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله احد قال لا بأس ومن افتتح سورة ثم بدا له
ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس الا قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها وكذلك قل يا ايها الكافرون
وعدم تعرض العلامة لذلك مع كونه متصلا بصحيحة عمرو بن ابي نصر لعل الوجه فيه هو انه اخذ الحديث من الكافي
فلم يتنبه الا الصحيحة التي اوردناها ولم يراجع التهذيب وعلى اي حال الاولى عدم الاقتصار في مقام الاستدلال
بذلك ولا يخفى ان في سند صحيحة الحلبي المذكورة شائبة اذ فيه احمد بن محمد عن عبد الله بن مسكان وصرح الكشي
بان عبد الله بن مسكان مات في ايام ابي الحسن اي موسى بن جعفر عليه السلام واحمد بن محمد بن عيسى لقي من اصحاب
الرضا والجواد عليهما السلام ورؤي العسكري عليه السلام لكنه غير مضر للانجبار بالشهرة التامة بين علماء الاصحاب و
الظاهر ان كلام المصنف مبني على ما بني عليه في الاصول حيث لم يقل بتخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد
وانت قد عرفت الحال في دلالة الكتاب فخصوص المسئلة سالم عن المعارض فلا ينبغي التامل فيها و
اما القول الثالث اي القول بالتوقف فالكلام فيه من وجهين **احدهما** انه ما نسبه جماعة من المتاخرين
الى العلامة في التذكرة والمشهور من التوقف هل هو صحيح ام لا فنقول قد عرفت ان الداعي لهذه النسبة
الى التذكرة عبارته السالفة وهي هذه قال المرتضى يحرم الرجوع من سورة التوحيد والجحد ويحتمل الكراهة
بناء على ان غالب الاحكام الفقهية مظنونة فيتطرق فيها احتمال الخلاف وليس من دأب الفقيه التعرض
الى مثل هذه الاحتمالات والا ينبغي التعرض لها في اغلب المسائل فيظهر منه ان المقصود من العبارة ذكرت
احتمال الكراهة فيها احتمالا مساويا للحرمة ومقتضاه التوقف وذلك ان نقول ان عبارته المتصلة
بهذه العبارة المتقدمة كالصريحة في الحرمة قال ويجوز العدول من سورة الى اخرى ما لم يتجاوز نصفها الا في
سورة الجحد والاخلاص فانه لا ينتقل عنهما الا الى سورة الجمعة والمنافقين انتهى ويرفع اليد عن ظاهره
لما ذكره بعد ليس باولى من عكسه بل العكس اولى لقوة دلالته واما المنتهى فنسبة التوقف اليه فيها اولى
من نسبته اليه في التذكرة لانه في المنتهى عنون القول بعدم جواز الانتقال الى الشيخ اولا ثم قال وهل يحرم
الرجوع من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون قال السيد المرتضى يحرم عملا بهذه الرواية وفي الاستدلال
بها على التحريم نظر انتهى ومراده بالرواية موثقة عبيد بن زرارة المتقدمة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام

عن رجل اراد ان يقرأ في سورة فاخذ في اخرى قال فليرجع الى السورة الاولى الا ان يقرأ بقل هو الله احد
قلت رجل صلى الجمعة فاراد ان يقرأ سورة الجمعة الحديث ووجه النظر يظهر مما ذكرناه في كلام المصنف قبل
وانت قد عرفت ما ذكرناه هناك جوابه مضافا الى ما عرفت من عدم انحصار مستند القول بالتحريم في الرواية
المذكورة وكيف يعارضه نصوص متعددة وفيها ما هو اقوى من الموثقة المذكورة سندا ودلالة كما عرفت
معتضدة بالاشتهار التام بين علماء الطائفة بل لم يظهر الخلاف الا من المصنف ويمكن ان يدعى انه
مسبوق بالاجماع وملحوق به فان العلامة قدس الله سره حمل الكراهة على فرض تسليم تردده في المنتهى
والتذكرة افتى بعدم الجواز في جملة من كتبه المتاخرة منها فما صدر من الفاضلين السميين قدس الله سرهما
مرقدهما في الذخيرة والبحار من الحكم بكون التوقف في محله ففي غير محله جدا اذ لو كان التوقف في
مثل هذه المسئلة التي استفاضت النصوص المعتبرة في الدلالة على عدم الجواز مع اعتضادها بالاجماعات
المنقولات والشهرة المحققة بين اعاظم الطائفة في محله كيف يمكننا الحكم والفتوى في الاحكام الشرعية
التي قلما يتفق شيء كثير منها مثل ما وجد في هذه المسئلة كما لا يخفى على ذي مسكة ورابعها مضافا الى ان الظاهر
من شيخنا الشهيد في البيان دعوى اطباق الاصحاب على عدم الجواز فلاحظ عبارته السالفة واما
المستند للتفصيل الذي يظهر من كلام الصدوق قدس سره حيث ان الظاهر من عبارته السالفة انه في
الحكم بعدم الجواز في التوحيد وخالف في الجحد فلعله موثقة عبيد بن زرارة السالفة لقوله عليه السلم
فيها فليرجع الى السورة الاولى الا ان يقرأ بقل هو الله احد وجوابه ظاهر فان غايته ما يظهر منها جواز العدول
من غير سورة التوحيد بعنوان العموم ومعلوم ان حجية الادلة العامة مشروطة بانتفاء المخصص ...
فيها ... فلاحظ صحيحة عمرو بن ابي نصر والحلبي وموثقة علي بن جعفر السالفة فالحق عدم جواز
العدول في السورة المفروضة من كل من الجحد والتوحيد بمجرد الشروع فيهما بل لا ينبغي الاشكال في المسئلة
بعد اسرها الله **والقسم الثاني** من الاحتمالات المذكورة مثل الاول الا انه في يوم الجمعة فيكون
السورة الماخوذ بها سورة الجحد او التوحيد في يوم الجمعة فيما لم يعد لاحد بها ان يرجع الى الجمعة والمنافقين
والثالث مثل الثاني الا ان السورة الماخوذ بها غير الجحد والتوحيد وعلى التقديرين ان ذلك اما قبل البلوغ الى
النصف او بعده فهنا افراد **الاول** ان يكون السورة الماخوذ بها في الجمعة غير الجحد والتوحيد
واراد العدول بعد التجاوز عن النصف الى الجمعة او المنافقين **والثاني** مثله الا ان السورة
الماخوذ بها احدهما والمشهور بين المتاخرين عدم جواز العدول وهو المختار وفاقا للمقنعة والمبسوط
والنهاية والمهذب والسرائر والجامع والمعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير والقواعد والارشاد والبيان
والذكرى والدروس والالفية وجامع المقاصد وحاشيته على الكتاب والارشاد والجعفرية والموجز
والتهذيب والروض والمسالك والمقاصد العلية وغيرهم ولم يظهر الخلاف الا في القسم الاول من السيد
المرتضى فان ظاهر كلامه السالف يقتضي جواز العدول من غير السورتين مطلقا ولو بعد التجاوز عن
النصف وفي التهذيب لكن في الثاني في خصوص التوحيد من شيخنا الصدوق في الفقيه لقوله ومن
اراد ان يقرأ في صلوته بسورة فقرأ غيرها فليرجع اليها الا ان يكون السورة قل هو الله احد فلا يجب

منها الى غيرها الا يوم الجمعة في صلوة الظهر فانه يرجع منها الى سورة الجمعة والمنافقين فان ذلك فليرجع
اليها ما لم يبلغ بعد التجاوز عن النصف ايضا وكذا قوله الا يوم الجمعة في صلوة الظهر وعبارته السابقة على
هذه العبارة المذكورة في ضمن العبارات وان كانت قرينة على حمل فليرجع اليها فيما نحن فيه على ما اذا لم
يبلغ النصف في القسم الاول لكن يبقى الكلام في قوله الا يوم الجمعة في صلوة الظهر في القسم الثاني الا ان
ان نقول ان النسبة بينه وبين ما ذكره في السابق عموم من وجه فلا يمكن دعوى الظهور ثم يظهر الخلاف
في القسم الثاني من العبارة المحكية في الذكرى عن الجعفي فان الظاهر منها تجويز العدول من السورتين
الى الجمعة والمنافقين مطلقا ولو بعد التجاوز فلاحظها في ضمن العبارات ان قيل ان مقتضى ما في المبسوط
والنهاية وغيرهما ايضا جواز الرجوع من السورتين الى الجمعة او المنافقين مطلقا ولو جاوز النصف فان المذكور
في الاول مشيرا الى السورتين لا ينتقل عنهما الى غيرهما الا في الظهر يوم الجمعة فانه يجوز له الانتقال عنهما
الى الجمعة والمنافقين ومثله ما في الثاني قلنا ليس الامر كذلك لان المصرح به فيهما جواز العدول عن
كل سورة الى اخرى ما لم يتجاوز النصف فينتفي الجواز مع التجاوز عنه ولو كانت السورة غير السورتين و
كانت الصلوة ظهر يوم الجمعة وغاية ما يظهر من العبارة المذكورة ان الحكم الثابت في جميع السور من جواز
العدول من بعض الى اخرى منتف في السورتين الا في الجمعة فيهما كغيرهما في تجويز العدول عنهما ما لم يتجاوز
النصف ويؤيد ما ذكره في مباحث الجمعة من الكتابين ما لفظه ... فلاحظ وما ذكرنا يظهر الحال
في عبارة الجعفي ايضا فالظاهر ان المراد جواز العدول عن السورتين فيها اذا لم يتجاوز عن النصف اذ لم يعلم
او مطلقا وهو المصرح به في جملة من الكتب المذكورة كالسرائر والجامع والدروس وجامع المقاصد
والجعفرية وحاشيته على الكتاب والارشاد والجهرية والروض والمسالك فلاحظ عباراتها السالفة فلم
يظهر القول بالجواز ولو بعد التجاوز عن النصف في السورتين بل في غيرهما ايضا والظاهر ان العبارة السالفة
من السيد رضي الله عنه اشارة الى ما هو المعهود فلا يكون المراد تجويز العدول من غير السورتين
مطلقا قال في الكفاية ويستفاد من الروايات جواز العدول عن سورة الى غيرها الا التوحيد والجحد
لكن الاصحاب قيدوا جواز العدول بعدم تجاوز النصف وجماعة منهم بعدم بلوغ النصف فعلى هذا ما حكاه
من جماعة من المتاخرين كالسيد الشارح والفاضلين السميين في الذخيرة والبحار من الميل او الفتوى بجواز
العدول مطلقا ولو بعد التجاوز عن النصف هو خلاف ما اطبق عليه الاصحاب كما اعترف به في الكفاية
ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من عدم جواز العدول بعد التجاوز عن النصف مما لا ينبغي الاشكال فيه وستقف على
ما يدل عليه واما الكلام في ثبوت الجواز الى هذا الحد اي المناط في الجواز وعدمه هو البلوغ الى النصف
سواء كان ذلك في سورة الجحد والتوحيد او غيرهما والمختار هو الاول وفاقا للمقنعة والمبسوط والنهاية
والمهذب والمعتبر والكتاب والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والقواعد والارشاد والبيان
والالفية والتحرير **والثاني** هو مختار السرائر والجامع والدروس وجامع المقاصد وحاشيته على الكتاب
والارشاد والجعفرية والموجز والمسالك والروض والمقاصد العلية حكاه في الذكرى عن الجعفي و
ابن الجنيد ايضا وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه والمقنع واما نسبته الى المحقق في الكتاب كما صدر

من شيخنا الشهيد في الذكرى مقرونا بالصواب كما لا يخفى على من جامع المقاصد الى رسالة الاحكام
كما نبهنا عليه في ضمن المباحث فلاحظ والمستند في المختار الصحيح المروي في الذكرى عن البزنطي عن ابي
العباس في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ في اخرى قال يرجع الى التي يريد وان بلغ النصف وحمله
الدال الظاهر بما عرفت من اختلافهم في ان الحد لجواز العدول هو البلوغ الى النصف او التجاوز عنه والحد
المذكور صريح في جوازه مع بلوغ النصف فلا يكون البلوغ اليه حدا لم يتعين الحمل الاول بالاحتمال
لا منفيا الثالث وايضا ان المستفاد منه اولا جواز العدول بعد البلوغ الى النصف وانه لا حد له
لعدم وجدان الوسط فمقتضاه انتفاء الجواز بعد التجاوز عنه وهو المختار والعجب من شيخنا الشهيد
قدس الله سره وصاحب السعيد مع ايراده في الذكرى حكم بعدم وقوفه على مستند وما صدر منه من حمل
الرواية المذكورة على ان يكون السورة المرجوع عنها مغايرة للسورة المعدول اليها فيه ولم علم بالحكم فيما لو
بلغ النصف لما ستقف عليه من لزوم الرجوع حينئذ ولو بعد الفراغ وهو مسلم عنده ايضا كما دل عليه قوله اذا
قرأ غيرها اراده لم يعتد به اثم وستقف على تحقيق الحال في ذلك ويدل على المختار مضافا الى ما ذكر
عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر قال سألت اخي موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل اراد سورة فقرأ غيرها
هل يصلح له ان يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي اراد قال نعم ما لم يكن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون
وقد عرفت ان الثقة الجليل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري رواه عن عبد الله بن الحسن العلوي
عن جده علي بن جعفر ولا كلام في هذا السند الا من جهة عبد الله بن الحسن فان علماء الرجال لم يتعرضوا
له لكن يظهر من كثرة رواية الحميري الثقة الجليل عنه التعويل عليه ومنه يظهر جواز حسن حاله لكثرة
روايته عن جده علي بن جعفر فلا يبعد ان يعد احاديثه من الحسان ووجه الدلالة الظاهر ان السائل
سال عن جواز الرجوع عن السورة فيما اذا قرأ نصفها فاجابه بنعم فهو صريح على ان البلوغ الى النصف ليس حدا
للجواز بل يجوز الرجوع معه ايضا وهو المطلوب والحديث على ما في مسائل الثقة الجليل علي بن جعفر ليس
دالا على المدعى ما ذكر لانه هكذا وسألته عن الرجل اراد سورة فقرأ غيرها هل يصلح له بعد ان يقرأ نصفها
ان يرجع الى التي اراد قال نعم ما لم يكن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وفي قصور السند بعد
الانجبار بعمل اكثر الاصحاب غير مضر ثم لا يخفى ان الحديث الاول اقوى في الدلالة على المدعى من الثاني
لما عرفت من انه لا يمكن الاستفادة منه جواز العدول فيما اذا قرأ نصف السورة كذا يدل على عدم الجواز
بعد التجاوز عنه بالتقريب الذي نبهنا عليه واما هذا الحديث فانما يدل على جواز العدول ولو مع البلوغ
الى النصف فيبطل القول بتحديده ببلوغه واما على عدم الجواز بعد التجاوز عنه فلا الا ان يستند ذلك
الى التقريب بان يقال ان الظاهر من السؤال عن جواز العدول فيما اذا قرأ نصف السورة ان السائل اعتقد
عدم الجواز بعد التجاوز عن النصف لكن لم يظهر عليه ان البلوغ الى النصف هل هو مثل التجاوز عنه فلا يجوز
العدول معه اولا بل يجوز حينئذ ولهذا سال عنه وقرره عليه السلام عليه وتقريرهم كقولهم حجة ويدل
عليه ايضا قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي ومن افتتح سورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس بناء
على ان المستفاد منه جواز العدول ولو بعد التجاوز عن النصف خرج ما خرج فيبقى غيره مندرجا تحت

العموم

العموم فما ذكره الشهيد الشارح قدس الله نفسه حيث قال واما تقييد الجواز بعدم مجاوزة النصف فلم اقف له
على مستند فليس على ما ينبغي وان عزى الاعتراف به الى الذكرى ووافق فيه جمع من شيخنا الشهيد الثاني لما
من انه قال في الروض اعتبر بعدم تجاوز النصف في جواز العدول ذكره الشيخان وتبعهما المصنف على ذلك ولا
شاهد له من الاخبار انتهى وافقهم من وافقهم واما المستند للتحديد بالنصف على ما يظهر من جامع المقاصد
في جمع بين احدهما الجمع بين ما دل على جواز الرجوع بعنوان الاطلاق وما دل على عدمه كذلك كصحيحة صباح بن صبيح
السابقة بحمل الاول على ما اذا لم يبلغ الى النصف والثاني على ما بعد البلوغ اليه وهو ضعيف جدا لانتفاء الشاهد
اولا ولعدم انحصار طريق الجمع فيه ثانيا لامكان الجمع بينهما بالتجاوز عن النصف وقبله بل هو المتعين لوجود الشاهد
على ما عرفت مضافا الى امكان حمل صحيحة صباح بن صبيح على ما اذا تذكر حقيقة الحال بعد اتمام التوحيد كما هو الظاهر
منها والثاني قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم قال فان الانتقال من سورة الى اخرى ابطال للعمل فيكون منهيا
عنه خرج من ذلك ما دون النصف بالاجماع فيبقى الباقي داخلا في العموم فيكون بلوغ النصف كافيا في منع
الرجوع وهو ضعيف ايضا للوجوه التي اوردها المفسرون في معنى الاية الشريفة كما ذكرناها منهم في
شرح عبارة المصنف ولا يجوز قطع الصلوة اختيارا لما ذكرناه هناك من كونها مجملة لان الاية الشريفة
على خلاف الظاهر من غير شاهد يبلغ التعويل عليه فليلاحظ بل المنع الصغرى لو صح ان التمسك بالاية
انه نهى عنه اذا كان العدول من سورة الى اخرى ابطالا للعمل وهو ممنوع وعلى فرض تسليمه الاثبات وعلى فرض
التسليم نقول ان النصوص الواردة في المسئلة مخصصة للاية الشريفة كما لا يخفى وربما يمكن الاستدلال لهم
على حرمة القران في الفريضة كالصحيح المروي في الكافي عن منصور بن حازم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تقرأ
في المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر وجه الاستدلال هو ان المستفاد منه المنع عن قراءة الاكثر من سورة
في الصلوات المفروضة خرج ما دون النصف بالاجماع فيبقى غيره مندرجا تحت العموم والجواب عنه بظهوره
في حيث القران من ان القران المحرم انما هو اذا اتى باكثر من سورة ناويا بانه من القراءة المعتبرة في
الصلوة ومن المعلوم انه بعد العدول لا ينوي ذلك الا في السورة المعدول اليها كما لا يخفى ثم على تقدير التسليم
ينبغي تخصيصه بغير ما خرج من النصوص السابقة فالقول بمنع العدول بمجرد البلوغ الى النصف ضعيف فالظاهر
جوازه ولو بعد البلوغ اليه فينتفي بالتجاوز عنه وما يدل عليه مضافا الى ما نبهنا عليه النصوص السابقة الدالة على
جواز العدول عن السورة الى اخرى بعنوان الاطلاق خرج ما بعد التجاوز عن النصف بصحيحة البزنطي
وفتوى الاصحاب فيبقى غيره مندرجا تحت النصوص فلا ينبغي التأمل فيه فالمحصل مما ذكر جواز العدول
الى الحجة المناقشة الا اذا جاوز النصف فلا يجوز حينئذ فيعلم الحال في القسم الثالث والرابع ايضا فلا
حاجة الى الاعادة لكن بقي الكلام هنا في امور ينبغي التنبيه عليها احدها ان المستفاد من جملة
من النصوص السابقة كصحيحة عمرو بن ابي نصر والحلبي ومعتبرة علي بن جعفر حظر الرجوع من سورتي الجحد والتوحيد
الى سورة كانت مطلقا ولو كان في يوم الجمعة والاقوم الحمل بمقتضاه الا انها ثبت الدليل على خلاف ما
فيه والثالث انا مع الاعتناء الى التوحيد في يوم الجمعة لانها المدلول عليها بالصحيحة الثانية للحلبي وموثقة
عبيد بن زرارة الثانية وصحيحة محمد بن مسلم المذكورة فلاحظها حتى يتضح لك الحال واما سورة الجحد ولو الى

الجمعة او المنافقين في يوم الجمعة فلو فالحكم بجواز العدول عنهما ولو اليهما مخالف لما يقتضيه النصوص
المعتبرة المذكورة فينتقض الى نخصص واجاب عنه ثاني المحققين والشهيدين بما يؤول الى ادعاء عدم القول
بالفصل قال في جامع المقاصد بعد الحكم بجواز الرجوع عن السورتين الى السورتين ما هذا لفظه وعلله
ذكر الجمعة في الروايات غير قادح للمساوات بينها عند الاصحاب وفي الروض متى جاز الانتقال من
التوحيد جاز من الجحد وان لم تكن منصوصة للمساوات بينهما عند الاصحاب وانت قد عرفت ما بيناه فيها
ان كلام شيخنا الصدوق ظاهر في التفرقة بين السورتين قطعا حيث اراد ان يقرأ في صلوته بسورة
فقرأ غيرها فليرجع اليها الا ان يكون السورة قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها الا يوم الجمعة في صلوة
الظهر فانه يرجع منها الى سورة الجمعة والمنافقين فالحكم بالمساوات بين السورتين عند الاصحاب غير صحيح
وذلك ان تقول ان المستفاد من هذا الكلام وان كان التفرقة بين السورتين لكن لما يجب ان يلاحظ
توضيح الحال في ذلك هو ان المدعى في المقام هو ان كل من قال بجواز الرجوع من سورة التوحيد الى الجمعة
مثلا قال بجواز الرجوع من الجحد اليها ايضا والذي يتدرج في هذه الدعوى جزئيان الاول دون
الثانية وهو غير مستفاد من كلام الصدوق لوضوح ان المستفاد منه تجويز العدول من الجحد الى اي سورة
كانت ولو الى غير الجمعة والمنافقين مع التفرقة المستفادة من كلامه في حظر الرجوع من سورة التوحيد الى
الجمعة وتجويزه في سورة الجحد الى اي سورة كانت فغاية كلامه تسويغ العدول من العدول من التوحيد
الى الجمعة في الجمعة سوغه من الجحد ومن منع منه في الاولى كشيخنا المفيد والسيد والمصنف على ما يظهر من
كلامهم السالف منع منه في الثانية والمستفاد من جملة من النصوص السالفة تجويزه من الاولى الى الجمعة
فينبغي القول بذلك في الثانية لانتفاء القول بالفصل ويمكن الاستدلال له بثبوت المرام ايضا بما رويناه
عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن القراءة في الجمعة بم يقرأ قال بسورة
الجمعة واذا جاءك المنافقون وان اخذت في غيرها وان كان قل هو الله احد فاقطعها من اولها وارجع اليها
والنسبة بينه وبين ما دل على حظر الرجوع من السورتين مطلقا عموم من وجه عموم بين الاول بالاضافة
الى مطلق الصلوات في يوم الجمعة وغيره وخصوصيته باشتماله على خصوص الجحد والعموم والخصوص في
هذا الحديث بالعكس فخاص لكونه المورد فيه الجمعة وعام بالاضافة الى السورة ولكل منهما جهة رجحان
ومرجوحية لكن اقوى المرجحات الاعتضاد بالعمل فيترجح بذلك رواية قرب الاسناد مضافا الى انه يمكن
ان يقال ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلقا وذلك لان صحيحة الحلبي وما ضاهاها اقتضت بعنوان
الاطلاق حظر الرجوع من التوحيد في اية صلوة كانت ومعتبرة علي بن جعفر دلت على جوازه
منها الى سورة الجمعة والمنافقين في الجمعة فاللازم منه حمل الصحيحة المذكورة على ان المراد منها غير الجمعة
فتنقص ح حظر الرجوع من السورتين في غير الجمعة فلا منافاة ح بينها وبين ما دل على جوازه
في الجمعة من اية سورة كانت الشامل بعمومه لسورة الجحد ايضا فيبقى الاطلاق في معتبرة علي بن جعفر
المقتضي لجواز العدول عن سورة الجحد ايضا في الجمعة سالما مما يصلح للمعارضة وبوجه آخر وهو ان مقتضى
صحيحة الحلبي وغيرها حظر الرجوع من السورتين الى اية سورة كانت الى الجمعة والمنافقين وغيرهما ومعتبرة

علي بن جعفر دلت على جوازه الى خصوص السورتين في الجمعة فلا بد من حمل صحيحة الحلبي على ان المراد منها حظر
الرجوع منهما الى غير السورتين سواء كان في الجمعة ام غيرها وهذا مع الاعتضاد بعمل عظماء الطائفة يكفي
في المسئلة فالتأمل فيها مع ذلك ليس في محله **والثاني** ان ما ذكر من جواز الرجوع من سورة الى
اخرى هل يختص بصورة النسيان ام لا ذهب جماعة من الاصحاب الى الاول اذ هو مختار التذكرة والنهاية
والمنتهى وجامع المقاصد وحاشيته على الكتاب والارشاد والمحرر فيه والروض قال في التذكرة يستحب لمن
قرأ غير الجمعة والمنافقين في الجمعة والظهر ان يرجع اليها ان كان ناسيا وان تجاوز النصف فان تجاوز النصف
ركعتين نافلة ويصلي الفريضة بادئا وفي الخبر يستحب ان يقرأ في الاولى بعد الحمد سورة الجمعة وفي الثانية المنافقين
ولو قرأ غيرهما ناسيا قطع القراءة وابتدأ بالجمعة والمنافقين ولو تجاوز النصف نقل نيته الى النفل مستحبا
اعادة الجمعة بالسورتين فعلى ذلك ادر ابي حنيفة لنا وفي المنتهى بعد الحكم باستحباب قراءة سورة الجمعة
والمنافقين في صلوة الجمعة لو قرأ غيرهما ناسيا قطع القراءة وابتدأ بالجمعة والمنافقين الى آخر عبارته
السالفة وفي جامع المقاصد يجوز العدول من التوحيد والجحد الى الجمعة والمنافقين فيها اي في الجمعة وظهرها
بشرط ان لا يبلغ النصف وان يكون شروعه فيها نسيانا ولاحظ عبارات الباقية في ضمن العبارات السالفة
تنقيح المقام يستدعي ان يقال ان العدول من سورة الى اخرى اما في غير يوم الجمعة او فيه وعلى الثاني اما من سورتي
الجحد والتوحيد الى الجمعة والمنافقين او من غيرهما اليهما فهنا ثلث صور **الاولى** ان يكون العدول من سورتي
الاخرى في غير يوم الجمعة والظاهر من تتبع كلماتهم السالفة اطباقهم على عدم اختصاص ذلك بصورة النسيان
فيسوغ العدول من سورة القدر مثلا الى هل اتى في غداة الاثنين مثلا ولو كان ممن اعتاد بسورة الهل
متذكرا بانه في غداة الاثنين وانه يستحب فيها قراءة هل اتى والوجه في ذلك عموم المستند اعني عليه السلام في
صحيحة الحلبي السالفة ومن افتتح سورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس والظاهر ان مقتضى
جواز الرجوع ولو كانت السورة المعدول منها افضل من المعدول اليها كما لا يخفى ويؤيد الاستغناء المذكور
في بابه كما لا يخفى على المتأمل **والثانية** ان يكون العدول من سورتي الجحد والتوحيد الى سورة الجمعة
او المنافقين في يوم الجمعة في صلوة الجمعة مثلا وقد اختلفوا فيه والمصرح به في الكتب المذكورة اختصاص
العدول فيها بصورة النسيان فلا عدول مع التعمد والظاهر ان المراد من النسيان هو الغفلة عن كون اليوم
يوم الجمعة او عن قراءة سورة الجمعة فيها فقرأ اخذ بقراءة التوحيد مع التذكر بذلك لا يسوغ له العدول الى
الجمعة عندهم ولعله الظاهر من المبسوط والنهاية والمهذب قال في الاول بعد الحكم باستحباب قراءة السورتين
في ظهر يوم الجمعة وعصره ما هذا لفظه فان سبق الى غيرهما ثم ذكر عاد اليهما ما لم يتجاوز نصف السورة
الى آخر عبارته السالفة وفي الثاني والثالث مثله فلاحظ عباراتهما في ضمن العبارات الظاهر من الشرائع
والجامع والمعتبر ونهاية الاحكام والقواعد والارشاد والدروس والذكرى والبيان والالفية وغيرها
عدم الاختصاص بتسويغ العدول منهما اليهما ولو كان من الاخذ بهما عامدا والمستند في الاول هو ان مقتضى
صحيحة الحلبي ومعتبرة علي بن جعفر السالفة حظر الرجوع من سورتي الجحد والتوحيد الى غيرهما مطلقا خرج
سورة النسيان لان الظاهر مما دل على جواز الرجوع من التوحيد الى الجمعة فيبقى غيرها مندرجا تحت عموم

المنع واليه الاشارة بما في جامع المقاصد حيث قال واما ان المنتهى لا يرجع فلان بورود روايات الرجوع
المنافية انتهى والجواب عنه ان اخبار الرجوع متعددة وما ذكره على فرض تسليمه انما يجدي بالاضافة
الى بعضها كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يريد ان يقرأ في الجمعة بالجمعة فيقرأ بقل هو الله
احد قال يرجع الى سورة الجمعة ومثلها موثقة عبيد بن زرارة ومنها ما لا يمكن ادعاء ذلك فيه كصحيحة الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرأ بغيرها فامض فيها ولا
ترجع الا ان تكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين منها وقوله عليه السلام وانت تريد ان تقرأ بغيرها
له احتمالان احدهما ان يكون ارادة قراءة الغير سابقة على الاخذ بقل هو الله احد فيكون الحال فيه كغيره
والثاني ان يكون في حينه والظاهر هو الثاني ويؤيده الاتيان بصيغة المضارع وقوله عليه السلام فانك
ترجع الى الجمعة والمنافقين منها كما لا يخفى على المتأمل فالمحتمل عدم الاختصاص فيرجع عن السورتين الى السورتين
ولو مع التعمد ويدل عليه مضافا الى ما ذكر صحيحة علي بن جعفر المذكورة لقوله عليه السلام وان اخذت في غيرهما
وان كان قل هو الله احد فاقطعها من اولها وارجع اليها وقال العلامة السيد المجلسي قدس سره بعد ذكر وجوه
بعيدان عزى المؤلف في تجويز العدول على كون الشروع في السورة نسيانا الى المحقق الثاني والشهيد
الثاني ما هذا لفظه ولعل التعميم اظهر كما هو المستفاد من اطلاق اكثر الروايات انتهى والثالثة
ان يكون العدول من غير سورة الجحد والتوحيد الى سورة الجمعة والمنافقين في الجمعة والظاهر من المنتهى
اختصاص العدول فيه بصورة النسيان فلا يجب مع التعمد اذ مقتضى المفهوم من عبارته المذكورة نفي العدول
الى الجمعة والمنافقين فيما اذا قرأ غيرهما الشامل بعمومه لسورتي الجحد والتوحيد وغيرهما نسيانا فلا عدول
مع عدمه هكذا الحال في عبارة التذكرة وهو ضعيف جدا ولذا نرى المحقق الثاني مع مصيره الى الاختصاص
بصورة النسيان خصص ذلك بسورة الجحد والتوحيد الظاهر في تجويز العدول الى السورتين من غير الجحد
والتوحيد بعنوان الاطلاق ولو كان الاختيار متعمدا ولا يبعد ان يقال الظاهر ان ما اقتضاه ظاهر كلام المنتهى
والتذكرة ليس بمراد لصاحبه كما لا يخفى على من احاط باطراف المسئلة والثالث في ان العدول من سورتي
الجحد والتوحيد الى السورتين هل هو مختص بالظهر في يوم الجمعة او بالظهرين او لا فيه خلاف وتحصيله يرجع الى
اقوال الاول اختصاصه بالظهر في يوم الجمعة وهو الظاهر من الغنية والمقنع والمبسوط والنهاية والمهذب
والسرائر والجامع والمنتهى والتحرير والالفية والجعفرية والمقاصد العلية والاثنى عشرية والظاهر ان
المراد بالظهر ليوم الجمعة والظهر بوقوع التصريح في جملة منها بهما والثاني تجويزه في الظهرين اي الجمعة
والظهر والعصر في يوم الجمعة وهو الظاهر من التذكرة والقواعد والارشاد والدروس والبيان وجامع المقاصد
وما شئت على الارشاد والموجز والحرر والروض والثالث تجويزه فيما ذكر وصلوة الغداة في يوم الجمعة
ولعله الظاهر من نهاية الاحكام والكفاية قال في الاول بعد الحكم بعدم جواز العدول عن الجحد والتوحيد
ما هذا لفظه الا الى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة الى الجمعة والمنافقين والرابع تجويز العدول الى السورتين
الا الى السورتين في عشاء ليلة الجمعة وصبحها وصلوة الجمعة حكاه في الذكرى عن الجعفي فلاحظ عبارته الشرائع
ويمكن الاستدلال للاول مضافا الى ان الظاهر ان جواز العدول هنا لما اطبق عليه كل من سوغ العدول

من السورتين

من السورتين فان الظاهر ان المراد من صلوة الجمعة في عبارة الجعفي ما يعم الظهر لبعد تجويز العدول في صلوة
العشاء دون الظهر كما لا يخفى ويدل المنع عن العدول عن السورتين في جملة من النصوص السالفة كصحيحة عمر بن
ابي نصر والحلبي وغيرهما واخرج ما دل الدليل على خروجه وهو صلوة الجمعة والظهر في يوم الجمعة لا غيرهما مما لا يلائمها
كصحيحة محمد بن مسلم في الرجل يريد ان يقرأ في الجمعة بالجمعة فيقرأ بقل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة وموثقة
عبيد بن زرارة في رجل اراد ان يصلي الجمعة فاراد ان يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله احد قال يعود الى سورة
الجمعة فان المذكور فيهما وان كان الجمعة لكن اطلاقه على ما يعم الظهر كثير حتى حكى العلامة السيد المجلسي القول بالاشتراك
بينهما اشتراكا معنويا بل اطلاقه على خصوص الظهر ايضا في النصوص كثير كما في الصحيح المروي في التهذيب عن الحلبي
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي اربعا اجهر بالقراءة فقال نعم وقال عليه السلام
اقرأ بسورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة وفي الصحيح المروي فيه عن علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام
عن الجمعة في السفر ما اقرأ فيهما قال اقرأهما بقل هو الله احد وفي الصحيح المروي فيه ايضا عن عمر بن يزيد قال قال
ابو عبد الله عليه السلام من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة في سفر او حضر وعلى فرض الاغماض عنه وحمله
على خصوص صلوة الجمعة يمكن اثبات المدعى بعدم القول بالفصل اذ الظاهر ان كل من جوز العدول عن السورتين
في صلوة الجمعة جوزها في الظهر ايضا والجواب عنه ظاهر لان ذلك انما يليه اذا كان المخصص منحصرا في ذلك
وقد عرفت خلافه اذ من جملة النصوص السالفة صحيحة الحلبي قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد
وانت تريد ان تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان يكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة و
المنافقين منها فكما يمكن مقتضاها الرجوع في صلوة الجمعة وظهرها كذلك الحال في عصرها ايضا كما
في ظهر المستند للقول الثاني وهو اولى بالاختيار من الاول ثم ان مقتضاها وان كان العدول من سورة
التوحيد فقط لكن يتم المرام بعدم القول بالفصل لوضوح ان كل من قال بالعدول من التوحيد في الجمعة
والظهر والعصر الى السورتين قال به في الجحد ايضا كما علمت مما سلف ومما ذكر يظهر المستند للقول الثالث
ايضا لوضوح ان اليوم في الشرع حقيقة من طلوع الفجر الثاني الى الغروب فمقتضى الحديث مع [illegible]
جواز العدول من التوحيد الى السورتين في صلوة الغداة ايضا ان قلت ان اطلاق اليوم على ما ذكر وان
كان مسلما لكن لا يبعد ان يقال ان الصحيح المذكور منصرف الى الصلوات التي يستحب فيها قراءة السورتين
وكذا ترى جملة من الاصحاب خصص العدول عنهما الى السورتين بما يستحب قرائتهما وهو الجمعة والظهران
قال في جامع المقاصد بعد ان حكم بعدم جواز العدول من التوحيد والجحد ما هذا لفظه هذا انما هو في غير الصلوة
التي يستحب فيها قراءة الجمعة والمنافقين وهي الجمعة وظهرها فانه يجوز العدول عن التوحيد والجحد الى
الجمعة والمنافقين فيها قلنا استحباب السورتين فيما ذكر لا يصلح سببا للحكم بتقييد اليوم في الصحيح المذكور
الا على تقدير ان يقال ان العدول الى السورة انما هو لاستحبابها وهو ممنوع وعلى من ادعاه الاثبات
وكذلك في هذا الباب عدم جواز العدول عن التوحيد مثلا في سائر الايام الى السور الموظفة فيها
بل في ليلة الجمعة مغربها وعشائها الى سورة الجمعة مع استحبابها فيها وعلى تقدير التسليم فالمانع
عن القول باستحباب السورتين في غداة الجمعة ايضا وقد دل عليه الصحيح المروي في باب العمل في ليلة

الجمعة ويوم جماعة من اصول التهذيب عن حماد بن عيسى عن حريز عن ربعي رفعاه الى ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت
ليلة الجمعة يستحب ان يقرأ في العتمة سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وفي صلوة الصبح مثل ذلك
وفي صلوة الجمعة مثل ذلك وفي صلوة العصر مثل ذلك وفي الصحيح المروي في باب العلة التي من اجلها قرأ
سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة من العلل عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث طويل يقول الا
سورة الجمعة والمنافقين فان قراءتهما سنة في يوم الجمعة في الغداة والظهر والعصر الحديث وما رواه في
الباب الثاني والاربعين من العيون عن رجاء بن ابي الضحاك انه كانت قراءة الرضا عليه السلام في جميع المفروضات
في الاولى الحمد وانا انزلناه وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد الا في صلوة الغداة والظهر والعصر يوم الجمعة
فانه كان يقرأ بالحمد وسورة الجمعة والمنافقين الحديث فالحق هو الحكم باستحباب السورتين في الصلوة الثلاث
يوم الجمعة ايضا وفاقا لشيخنا الصدوق والسيد المرتضى والعلامة في القواعد قال في الفقيه افضل
ما يقرأ في الصلوات في اليوم والليلة في الركعة الاولى الحمد وانا انزلناه وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد الا
ان تكون في صلوة الغداة والظهر والعصر يوم الجمعة في الاولى الحمد وسورة الجمعة وفي الثانية الحمد وسورة
المنافقين وفي القواعد يستحب في شأن الجمعة بالجمعة والاعلى وفي صبحها بها وبالتوحيد وفي ظهرها
بها وبالمنافقين والظاهر ان الضمير فيها يعود الى صلوة الصبح فيكون الاستحباب في الركعة الثانية
منها تخييريا بل الظاهر من السيد دعوى الاجماع عليه قال في الانتصار ومما انفردت به الامامية استحباب
ان يقرأ ليلة الجمعة سورة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى في المغرب والعشاء الاخرة وفي صلوة الغداة
بالجمعة والمنافقين وكذلك في صلوة الجمعة المقصورة وفي الظهر والعصر اذا صليهما من غير قصر الى ان
قال والحجة في ذلك اجماع الطائفة انتهى كلامه رفع مقامه فالمختار من بين الاقوال هو القول الثالث
وفاقا لما يظهر من نهاية الاحكام والقواعد والارشاد والدروس وتعليقات المحقق الثاني على
الارشاد والموجز والحبل والروض اما نهاية الاحكام فقد عرفت الحال فيه واما الثلثة التي بعدها فلان
المدلول عليه بعباراتها جواز العدول عن السورتين الى السورتين بمقتضى الاطلاق فلاحظها حتى يتضح
لك الحال خرج ما قطع بخروجه وبقي غيره داخلا تحت الاطلاق واما الاربعة المتأخرة فلان المصرح به
فيها جواز العدول عن التوحيد والجحد الى الجمعة والمنافقين فيما يستحبان وقد دلت النصوص المذكورة
على استحبابها في صلوة غداة يوم الجمعة ايضا كما علمت بل شمولها لها ايضا اولى لانه لما كان المصرح
في كلامهم استحباب سورة الجمعة والتوحيد في غداة يوم الجمعة واستحباب السورتين في ظهريها يظهر من
ذلك ان مرادهم من ذلك ليس صلوة الغداة كما لا يخفى قال في الارشاد يستحب الجمعة والتوحيد في صبحها
وبالمنافقين في الظهرين والجمعة وفي الدروس في صبحها بها وبالتوحيد لكن الجواب عنه ما عرفت
مما سلف من عدم الملازمة والحاصل ان الظاهر من عبارة الارشاد وغيرها ما ذكر جواز العدول
من سورة الى غيرها ما لم يجاوز النصف الا في التوحيد والجحد فلا يعدل عنهما الا الى الجمعة
جواز العدول من السورتين الى السورتين حتى في صلوة الغداة ايضا فيحمل عليه لعدم صلاحية
ما ذكر دليلا للتقييد لافادته التقييد ثم لا يخفى مضافا الى ما عرفت من الحكم باستحباب السورتين

في غداة

في غداة الجمعة ايضا من القواعد انه ان ما ذكر يجيء في كلام المحقق الثاني الا انه وان حكم بجواز العدول من السورتين
الى السورتين فيما يستحبان لكن ادعى من استحبابهما في الجمعة والظهرين كما في جامع المقاصد ايضا فلا يلزم من
ذلك عدم تجويز العدول من السورتين في غداة الجمعة وكذا الحال في الموجز والحبل فان المصرح به فيهما العدول
من السورتين الى السورتين فيما يستحبان والظهر مما ذكره فيهما انه لا يعتقد استحبابهما في غداتها فلا يلزم
منها ايضا ذلك لكنه غير مضر لانا لم ندع الاجماع بل نقول انه مقتضى البرهان مع وجود القائل به واما
مستند القول الرابع وهو قول المجلسي فمعلوم كما اعترف به العلامة الشيخ المجلسي قدس الله تعالى روحه ايضا حيث
قال ودليله غير معلوم فقد ظهر من جميع ما ذكر جواز العدول من سورة الجحد والتوحيد الى السورتين في غداة الجمعة
وظهرها ركعتين او اربع ركعات وكذا العصر لكن الاحتياط تركه في الغداة بقي الكلام في ان العدول منهما اليهما
يجوز مطلقا ومن كل واحد من السورتين الى كل واحد من السورتين فيعدل من التوحيد الى الجمعة والمنافقين
وكذا من الجحد اليهما اولا بل يعدل من بعض الى بعض الظاهر الاول اما جواز العدول من التوحيد الى كل واحد
من السورتين فلقوله عليه السلام في صحيح الحلبي المتقدم الا ان يكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين
منها اي من التوحيد واما جواز من الجحد ايضا اليهما فلقوله عليه السلام وان احدث في غيرها وان كان قل هو الله
احد فاقطعها من اولها وارجع اليها لوضوح ان لفظ الضمير الجحد ايضا والفرق بينها وان الاول يدل على جواز
العدول من التوحيد الى السورتين في مطلق الصلوات الواقعة في يوم الجمعة ولو كانت الغداة والعصر بخلاف
الثاني فانه يدل على الجواز من الجحد الا اليها في صلوة الجمعة لكن يتم المدعى بعدم القول بالفصل وهنا دقيقة
لا بد من التنبيه عليها وهو ان جواز العدول من التوحيد مثلا الى السورتين ثابت مطلقا ولو كان من التوحيد
الى المنافقين في الركعة الاولى ومنها الى الجمعة في الركعة الثانية اولا بل العدول الى المنافقين في الركعة الثانية
والى الجمعة في الركعة الاولى فقط والظاهر الثاني اذ الظاهر ان قوله عليه السلام الا ان يكون يوم الجمعة فانك ترجع
الى الجمعة والمنافقين اشارة الى ما هو المعهود وهو استحباب الاولى في الركعة الاولى والثانية في الثانية
والحاصل ان مقتضى العموم في النصوص المانعة من العدول عن التوحيد والجحد عدم جواز العدول منهما مطلقا
خرج ما كان المخرج ظاهرا فيه وهو العدول من التوحيد الى الجمعة في الركعة الاولى او الى المنافقين في
الركعة الثانية لما عرفت من انه المعهود فيبقى العدول منها الى الجمعة في الركعة الثانية والى المنافقين في الركعة
الاولى مندرجا تحت النصوص المانعة من غير ما يصلح للمعارضة فيجب العمل بمقتضاها **والرابع** في ان العدول
من سورة الى اخرى هل هو مستحب مطلقا اولا او كذلك او التفصيل فنقول ان العدول اما من الموظف الى
الموظف او من غيره الى غيره او من الموظف الى غيره او العكس فهنا اربعة اقسام **الاول** ان يكون
العدول من الموظف الى الموظف كالعدول من التوحيد الى المنافقين او بالعكس في الركعة الثانية
من صلوة الغداة يوم الجمعة بناء على ما عرفت من استحباب كل واحد من السورتين فيها **والثاني** ان يكون
العدول من غير الموظف الى غيره كان يكون العدول من سورة العصر الى الكوثر مثلا **والثالث** ان يكون
العدول من الموظف الى غيره كان يعدل من سورة الجمعة في الركعة الاولى من صلوة المغرب في ليلة الجمعة
مثلا الى التوحيد ونحوه **والرابع** عكسه كان يكون العدول من سورة التوحيد ونحوها الى الجمعة في

الظهر في يوم الجمعة مثلا والظاهر انه لا يخفى على المتأمل فيه انتفاء الاستحباب في القسم الثاني والثالث
لوضوح ان الاستحباب حكم من الاحكام الشرعية يتوقف الحكم به على دليل من الادلة الشرعية وهو مفقود
فيما نحن فيه والظاهر من المستند في العدول في هذين القسمين كقوله عليه السلام ومن افتتح سورة ثم بدا له ان
يرجع في سورة غيرها فلا بأس ليس الا الجواز ورفع الحرج عن ذلك والظاهر ان الامر بالرجوع في بعض
النصوص السالفة ورد مورد توهم الحظر فلا يستفاد منه الا الاباحة فلا يثبت منه الاستحباب كما لا يخفى
على اولي التأمل والالباب ومنه يظهر الحال في القسم الاول اذ المستند للعدول فيه ليس الا المرويات
المذكورة والامر فيه ما عرفت واما القسم الرابع اي العدول من غير الموظف اليها اما في يوم الجمعة او في
غيره والاول اما في صلوة الجمعة او غيرها ففيه صور **الاولى** ان يكون العدول من غير الموظف الى الموظف
في صلوة الجمعة والظاهر ان العدول فيه مستحب لانه مثاب عليه بجزئين احدهما نفس العدول والاخر القراءة بالسورة
الفاضلة اما الثاني فلدليل الترغيب ولا كلام فيه واما الاول وهو محل الكلام فلقوله عليه السلام وان اخذت
في غيرها وان كان قل هو الله احد فاقطعها من اولها وارجع اليها بعد ان سئل عن القراءة في الجمعة ثم قرأ
واجاب عليه السلام بسورة الجمعة والمنافقين اذ المستفاد منه وجوب العدول خرج ما دل الدليل على خروجه
فبقي الرجحان وهو المدعى ولقوله عليه السلام في الموثقة السالفة بعد ان سئل عن قول السائل قلت رجل يصلي
الجمعة فاراد ان يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله احد يعود الى سورة الجمعة والتقريب ما سلف ونحوه صحيحة
محمد بن مسلم السالفة وستقف على التأييد على ما ذكر **والثانية** ان يكون ذلك في غير صلوة الجمعة كما في ظهر
يوم الجمعة مثلا ويمكن القول بالاستحباب فيه ايضا لقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي السالفة ولا ترجع الا
ان تكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين فان المستفاد من قوله عليه السلام الا ان يكون يوم
الجمعة وان كان نفي الحرج ولا يلزم منه الاستحباب لكن الظاهر من قوله عليه السلام فانك ترجع الى آخره الرجحان
فتأمل **والثالثة** ان يكون ذلك في غير يوم الجمعة كان يعدل من سورة العصر مثلا الى سورة الجمعة
في غداة يوم الخميس مثلا والتمسك بكثير من النصوص السالفة في اثبات الاستحباب هنا مشكل
ان المورد فيها اما الجمعة او يومها فالامر فيه ظاهر او ليس المورد ذلك لكن لم يظهر منه الا الجواز والكلام
فيه نعم ان الذي يمكن ان يتمسك فيه لاثبات المرام في محل الكلام هو صحيحة البزنطي عن ابي العباس في
الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ في الاخرى قال يرجع الى التي يريد وان بلغ النصف بناء على ان شمول
السورة المرادة للسورة الموظفة مما لا تأمل فيه فنقول ان الامر بالرجوع منه عليه السلام الى السورة المرادة
ما لم يمكن حمله على الوجوب يحمل على الاستحباب ان قيل يمكن التمسك بها لاثبات الحكم في الاولى والثانية
ايضا قلنا شمولها لهما غير ظاهر فلاحظ الفرق بينها وبين ما نحن فيه حتى يتضح لك الحال وايضا يمكن التمسك
هنا لاثبات المرام بطرز آخر من الكلام وهو انه لا شك ان الاتيان بالسورة الموظفة مستحب وهو لا يتم الا
بالعدول اليها وما يتوقف عليه المستحب مستحب فيكون العدول اليها مستحبا ويتوجه عليه انه ان كان
المراد من المستحب ما يثاب على فعله لفعله ولا يعاقب على تركه فيمنع الكبرى لكونه لا انتفاء الدليل عليه
كما لا يخفى على المتأمل وان كان المراد منه ما له مدخلية في ترتب الثواب فالحكم بالاستحباب بهذا المعنى فما

الى ان قال

وان كان ممكنا لكنه لا يجدي في ترتب الثمرة السالفة كما لا يخفى **والخامس** لا ريب في انه بعد ان جاوز محل العدول
بالتجاوز عن النصف على المختار والبلوغ اليه على غيره لا يسوغ له العدول عن تلك السورة الى غيرها حتى [illegible]
ما اصلناه وانما الكلام في هذا المقام في انه هل يسوغ له نقل النية من الفرض الى الندب حتى يتم الصلوة نافلة
ويستأنف الفريضة بسورة اخرى اولا فنقول اما في غير يوم الجمعة فلا والظاهر انه مما لا نزاع عليه
والوجه فيه مضافا الى ما ظاهر لوضوح مخالفته للاصل فيفتقر الى المسوغ شرعي وهو مفقود ذلك المسوغ ولو نوى
بذلك الصلوة بالسورة الموظفة هنا واما فيه فالامر في صلوة الغداة ايضا كذلك والظاهر انه مما لا
خلاف فيه والعبارة السالفة من ابن ادريس وان كانت موهمة للخلاف في بادي الامر لكن صدرها وذيلها
قرينة على عدم شمولها لما نحن فيه كما ستقف عليه واما في ظهره ركعتين او اربع ركعات وعصره فقد اختلف
فيها والظاهر من شيخ الطائفة في المبسوط تجويزه في الجميع اي في الجمعة والظهر والعصر جميعا بل تحتمها
فيها قال واذا صلى الامام بالناس ركعتين جهر فيهما بالقراءة يقرأ في الاولى منهما الحمد وسورة الجمعة وفي الثانية
الحمد والمنافقين الى ان قال ومن صلى وحده الى آخر عبارته السالفة فليلاحظ ووافقه فيه العلامة في التذكرة
حيث قال ويستحب لمن قرأ غير الجمعة والمنافقين في الجمعة والظهرين الرجوع اليهما ان كان ناسيا ولم يتجاوز
النصف فان تجاوز نقلهما ركعتين نافلة واستأنف الفريضة بهما والظاهر منه في النهاية تخصيصه بالاول [illegible]
كما ثبت في العصر قال واذا صلى الامام بالناس ركعتين جهر فيهما بالقراءة يقرأ في الاولى منهما الحمد وسورة
الجمعة وفي الثانية بالحمد والمنافقين الى ان قال ومن صلى وحده ينبغي ان يقرأ السورتين اللتين ذكرناهما
في صلوة الظهر فان سبق الى سورة غيرهما الى آخر عبارته الماضية وهو الظاهر من المهذب [illegible]
والمصرح به في المنتهى اما في صلوة الجمعة فقد اوردنا عبارته فيما سلف واما في صلوة الظهر في يوم الجمعة
فقد قال فيه لو تلبس بقراءة غيرهما فان لم يتجاوز النصف رجع الى الجمعة والمنافقين والا اتمها نافلة واستأنف
الفريضة بالسورتين على جهة الاستحباب وفي المختلف بعد ان ادرج العبارة المتقدمة من الفقيه ما هذا لفظه
والكلام يتوجه هنا في مقامين الى ان قال والمقام الثاني في الرجوع بعد تجاوز النصف الى النفل المتأني و
هل يختص ذكره اكثر علمائنا كالشيخ وغيره ومنع ابن ادريس من ذلك لنا ان في ذلك ادراكا لفضيلة
السورتين والظاهر من المختلف تخصيصه بصلوة الجمعة فقط قال في بحث صلوة الجمعة يستحب ان يقرأ في الاولى
بعد الحمد سورة الجمعة وفي الثانية المنافقين ولو قرأ غيرهما ناسيا قطع القراءة وابتدأ بالجمعة والمنافقين
ولو تجاوز النصف نقل نيته الى النفل مستحبا واعاد الجمعة بالسورتين ولم يذكر ذلك في صلوة الظهر في
ذلك اليوم وانما اقتصر فيه على العدول الى السورتين ومثله البيان والمصرح به في كلمات هؤلاء الامجاد
العظام ان ذلك على وجه الندب والرجحان الا انه لا يحتاج فان الظاهر منه محض الجواز والظاهر من شيخنا
الصدوق في الفقيه والمقنع ان ذلك على وجه التعيين والالزام فلاحظ عبارتهما السالفة والظاهر من
ابن ادريس انكاره بالمرة لانه قطع بذلك حيث قال اذا دخل الامام في الصلوة فالمستحب له ان يقرأ
في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية المنافقين فان عدل بقراءتهما الا انه فات والمستحب للمنفرد يوم الجمعة ايضا ان
وانه ان ابتدأ بغيرهما كان له ان يرجع اليهما وان كان ابتدأ ايضا بسورة الاخلاص وسورة الجحد ما لم

لا يرجع عنها اذا اخذ فيها ما لم يبلغ نصف السورة فان بلغ النصف تمم السورة وجعلها ركعتي نافلة و
ابتدأ الصلوة بالسورتين ودلت على جهة الافضل في هذه الفريضة خاصة لانه لا يجوز نقل النية
من الفرض الى الندب الا في هذه المسئلة وفي موضع اخر ذكرناه في باب الجماعة فاما نقل
النية من النفل الى الفرض فلا يجوز في موضع من المواضع على وجه من الوجوه فليلحظ ذلك على ما ذكر
في بعض الاخبار واورده شيخنا في نهايته والاولى عندي ترك العمل بهذه الرواية وترك النقل الا
في موضع اجمعنا عليها انتهى كلامه رفع مقامه والمراد من قوله والاولى عندي ترك العمل الى اخره الرواية
الدالة على اتمام السورة بعد بلوغ النصف وجعل الصلوة نافلة لمن عدل عما قطع به اولا ودليل على ان
ما ذكره هناك ما كان صحيحا عنده فالمحصل مما ذكرنا اربعة اقوال في مسئلة جواز العدول من الفرض
الى النفل في السورة المفروضة في خصوص الجمعة وهو الظاهر من التحرير والبيان قال في صلوة الجمعة
بعد الحكم بزيادة السورتين فيها ما هذا لفظه فان قرأ غيرهما ناسيا عدل اليهما ما لم يتجاوز النصف والا نقل
النية الى النفل ثم اعاد والثاني جوازه فيها وفي الظهر في ذلك اليوم وهو الصحيح من المنتهى والظاهر
من الكفاية والمهذب الجامع والثالث جوازه فيها وفي عصر يوم الجمعة ايضا وهو الظاهر من المبسوط
والتذكرة والرابع الاقوال عدم الجواز مطلقا كما في السرائر والمستند للجواز على ما في المختلف امران
احدها ان في العدول من الفرض الى النفل ادراكا لفضيلة السورتين ويضعف في كلية كبراه وصلوة الغداة
في يوم الجمعة اذ لم يظهر منهم القول بذلك مع ان مقتضاه جوازه الا ان يدعى ان السورتين ليستا بمستحبتين
عنه فيها والحاصل ان كلية الكبرى ممنوعة وعلى من ادعاه الاثبات **والثاني** الصحيح السالف
عن صباح بن صبيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله احد قال
يتمها ركعتين ثم يستانف جمعا بينه وبين النصوص السالفة الدالة على جواز الرجوع من التوحيد
الى الجمعة والمنافقين بحمل الصحيح المذكور على ما بعد التجاوز وتلك النصوص على ما قبله قال في جامع
المقاصد في مقام الاستدلال على عدم جواز الرجوع بعد البلوغ الى النصف ما هذا كلامه يدل على اعتبار
عدم البلوغ النصف مضافا الى ما سبق وما روى صحيحا عن الصادق عليه السلام في رجل اراد ان يصلي الجمعة
فقرأ بقل هو الله احد قال يتمها ركعتين ثم يستانف فان حملها على بلوغ النصف للجمع بينها وبين ما سبق
من الاخبار اولى انتهى كلامه وفيه ما لا يخفى لوضوح انه تصرف في كلام الحجة من غير حجة لانتفاء الشاهد
لهذا الجمع والتحقيق ان يقال ان الحديث المذكور وان اقتضى جواز العدول من الفرض الى النفل مطلقا ولو
قبل التجاوز عن النصف لكن كون المقال ان حجية الاخبار انما هي من جهة استفادة الظن منها والظاهر
من تصفح كلمات الاصحاب اطباقهم على عدم جواز العدول المذكور فيما نحن فيه قبل البلوغ الى النصف
والظاهر من اكثرهم عدم جوازه قبل التجاوز عنه فاعراضهم عن اطلاق الصحيح يصلح للركون اليه
فلا يحصل ظن بارادة اطلاقه منه عليه السلام فلا يمكننا الحكم بجواز العدول قبل التجاوز لوضوح ان
ادنى ما يعتبر في مقام الحكم بان الشيء الفلاني من حكم الله هو الظن وقد عرفت انتفاؤه واما فيما بعد
فلا مانع من ذلك لصحة سند الحديث واعتضاده بعمل علماء الطائفة والحاصل ان الحكم بجواز النقل

من الفرض الى النفل

من الفرض الى النفل مخالف للاصل فلا يصار اليه الا لدليل يمكن ان يعارض بالاصل ولعدم علمه بالصحيح
المذكور غير صالح لذلك بالاضافة الى ما قبل التجاوز عن النصف لاعراض الاصحاب عن اطلاقه بخلافه فيما
بعد لما عرفت مضافا الى ما عرفت من كلام ابن ادريس وجود الرواية على هذا التفصيل اي على الاتمام
وجعل الصلوة نافلة بعد التجاوز عن النصف لكنا لم نجدها في كتب الاخبار ولا ذكرها غيره من علمائنا الاخيار
فالمحصل مما ذكر جواز العدول على الفرض الى النفل بعد التجاوز عن النصف لكن الكلام هنا في امور
احدها ان ذلك هل هو مختص بصورة السهو والنسيان كان اخذ بسورة التوحيد مثلا غافلا
عن كون اليوم يوم جمعة او عن استحباب السورتين في صلاته فتذكر حقيقة الحال بعد التجاوز عن نصف
السورة او يعمه وغيره فيجوز له العدول الى النفل ولو كان حين الاخذ بالتوحيد شاعرا بما ذكر الظاهر من
الفقيه والمقنع والمبسوط والنهاية والمهذب والمنتهى والتذكرة والتحرير والمختلف والبيان وجامع
المقاصد وغيرها هو الاول فلاحظ عباراتها السالفة بل الظاهر من المختلف حصر محل الخلاف فيه حيث
قال المقام الثاني في الرجوع عن نية الفرض الى النفل للناسي وهذا شيء ذكره اكثر علمائنا الى اخر ما ذكر
والظاهر من الجامع هو الثاني والمستند في الاول ما عرفت من مخالفة ذلك للاصل واللازم فيما خالفه
هو الاقتصار على القدر المتيقن وهو الناسي لا غير ويمكن الاستدلال للثاني بالصحيح الذي هو المستند في
المسئلة على التحقيق لترك الاستفصال والفرق بين الحالتين مع شمول السؤال للصورتين
فلاحظ قوله رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله احد نعم لو كان يقرأ مكان يصلي ربما امكن ادعاء
ظهوره في صورة الغفلة والسهو لكنه ليس كذلك على القراءة حتى يكون من قبيل استعمال الكل في الجزء
وتسمية الجزء باسم الكل مدفوع باصالة الحقيقة فلا يصار اليه الا لداع وهو غير معلوم ولك ان تقول
ان الداعي لحمل يصلي على يقرأ امور **منها** المطابقة لما ذكره ثقة الاسلام في الكافي في توضيح الحال
ذلك هو انه اورد في الكافي في الباب المتقدم صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يريد
ان يقرأ بسورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة ثم قال وروي
ايضا يتمها ركعتين ثم يستانف والضمير في قوله يتمها الى اخره عائد الى الرجل المذكور في السؤال وهو
الذي يريد ان يقرأ الجمعة في الجمعة والظاهر انه اشارة الى الحديث المذكور فهو مرجح لحمل يصلي في الخبر
على يقرأ **ومنها** المرافقة لفهم الاكثر فهو مرجح لارتكاب التجوز بل لم يظهر القائل بالاطلاق الا من
الجامع **ومنها** المطابقة لما يقتضيه ظاهر حرف الفاء في قوله فقرأ كما لا يخفى فلعل لهذه الاوجه المذكورة
مرجحة لارتكاب التجوز على الحقيقة في الصحيحة المذكورة فان الحق ان الترجيح مساوات فلم يتحقق ما يوجب
العدول عن مقتضى الاصل المحقق في صورة التعمد فيجب حمله على مقتضاه فالمختار اختصاص
العدول الى النفل بصورة النسيان وفاقا لما صرح به كثير من الاصحاب مضافا الى ما عرفت من
المختلف من اختصاص اطباق القائلين بالعدول على الاختصاص بتلك الصورة **والثاني** في مستند
الاقوال المذكورة من اختصاص العدول المذكور بالجمعة او ثبوته فيها وفي الظهر او في العصر ايضا
وابراز الخلل فيها فنقول الظاهر ان الداعي للاختصاص بالجمعة اختصاصها بالذكر في الصحيحة المذكورة

في مستند الاقوال الثلثة وابراز الخلل

بما خالف الاصل على مورد الرواية والحكم بالثبوت في الظهر ايضا لكثرة استعمال لفظ الجمعة فيها في الاخبار
وللثالث ان المقتضي للعدول الى النفل في الجمعة درك فضيلة الصلوة بالسورتين على ما ظهر من
كلام المخالف وهو متحقق في الظهر ايضا والجواب عن الثاني اما على ما قررنا من حمل الصلوة في قوله عليه السلام
الجمعة على القراءة فظاهر لوضوح ان ارادة قراءة الجمعة لا يمكن في الجمعة تكون في غيرها فمقتضى ذلك
الاستفصال ثبوت الحكم المذكور في الجواب في الجميع واما على تقدير الحمل على الحقيقة فلان الظاهر
من السياق سؤالا وجوابا هو الانفراد وتوضيح ركعتين في قوله عليه السلام يتمها ركعتين فلو كان المراد
خصوص الجمعة لا حاجة اليه لان صلوة الجمعة لا يكون الا ركعتين بل يكون لاشكال في شمول الجمعة مطلقا
ولو بعنوان الاشتراك اذ الظاهر من سياقه هو الاتمام على النحو الذي اخذ بها بعد العدول الى النفل
فيلزم الجماعة في النافلة مضافا الى ان المأمومين كيف يمكن اطلاعهم على ما في ضمير امامهم من نقل
نيته الفرض الى الندب الا ان يكون القول بالجواز في الجمعة مما اطبق عليه الكل للامام نقول بالعدول في المسئلة
يلزمنا القول به لعدم القول بالفصل فيلزمهم التزام احد الامرين اما ان العدول المذكور في الجمعة
للامام انما يجوز عند علم المأمومين بذلك فلا يسوغ مع عدمه او تجويز الجماعة في تلك الصورة مع
كون صلوة الامام نافلة فحينئذ لو لم يعلموا بحقيقة الحال فلا شيء عليهم وكذا ان علموا بناء على ان اقتداء الا...
يستدعي الاجزاء او يحكم بلزوم الاعادة ... وعلى تقدير الصحة تعين الظهر ... حق الامام لانتفاء
شرط الجمعة الا ان تخصيص الجواز في غير تلك الصورة ومن جميع ما ذكر تبين ان الحكم باختصاص
الحكم بالظهر وعدم ثبوته في الجمعة قوي ويتبع عدم القول بالفصل فلاحظ عبارة المبسوط والنهاية
وابن البراج في المهذب حتى ينكشف لك حقيقة الحال فان عبارتهما ظاهرة في ان الحكم المذكور في
المنفرد لا مطلقا هذا في الظهر والجمعة واما العصر فالحديث على الوجه الاول وان كان شاملا
لها ايضا لكن لما لم يكن المبني على حد يطمئن النفس به على ما عرفت مما سلف لا يمكن الحكم بمخالفة
الاصل فيها فالمصير فيها الى مقتضى الاصل لازم **والثالث** ان الحكم المذكور من جواز العدول من
الفرض الى النفل هل يختص بما اذا تذكر حقيقة الحال في الركعة الاولى اولا بل يجوز في الركعة الثانية
ايضا مقتضى الاصل هو الاول لما عرفت مرارا من لزوم الاقتصار فيما خالف الاصل
على القدر المتيقن من النص وهو الاول اما على تقدير حمل قوله عليه السلام يصلي الجمعة على قراءة الجمعة فلتنحيح
لوضوح ان المعهود المسنون قراءة الجمعة في الركعة الاولى واما على تقدير حمله على الظاهر فلانه
الانسب بترتب قراءة قل هو الله احد على ارادة الصلوة المستفاد من قوله عليه السلام رجل اراد ان
يصلي الجمعة فقرأ قل هو الله احد كما لا يخفى فيتحقق الارادة ومعلوم ان جواز العدول من الفرض
الى النفل في الركعة الاولى غير مستلزم لجوازه في الركعة الثانية فلا يصير الدليل الدال على جوازه
في الركعة الاولى مقتضيا لجوازه في الثانية لما عرفت لكن الظاهر ممن افتى بالجواز في المسئلة
الجواز ولو في الركعة الثانية الا انه ذكر عدم الرجوع الى سورة اخرى بانه ان كان التذكر قبل
البلوغ عن نصف السورة يرجع الى سورة الجمعة او المنافقين وان كان بعد البلوغ عنه يتم الصلوة

وجعلها

وجعلها نافلة والظاهر ان المراد العدول الى الجمعة في الركعة الاولى والى المنافقين في الركعة الثانية
المقتضي كلها ثم ان مع عدم التجاوز عن نصف السورة يرجع الى سورة اخرى ولو في الركعة الثانية فكذلك
الحال في العدول من الفرض الى النفل بعد التجاوز عنه فلاحظ عبارة الفقيه والمقنع والمبسوط والنهاية
والمهذب والسرائر والجامع والمنتهى والتذكرة والتحرير والبيان وجامع المقاصد والروض **والرابع**
ان العدول المذكور كالعدول من السورة الى الجمعة او المنافقين قبل التجاوز عن النصف مثلا في الجميع
هناك وهو شيخنا الصدوق على ما يظهر من كلامه السالف وان تمحمل عليه انه بناء على القول بوجوب
السورتين في ظهر يوم الجمعة مثلا ينبغي الحكم بوجوب الرجوع الى السورة مطلقا ولو كان التذكر بعد التجاوز
عن النصف بل بعد الفراغ ما لم يدخل في الركوع لانه اخل بالواجب وتذكر به مع بقاء محله فهذا الحكم منه
يؤيد ان مراده المبالغة في الاستحباب لا الحتم والالزام او يحمل النص في المسئلة على الوجوب فيجعله
مخصصا للقاعدة المذكورة ولعل ما في المنتهى حيث قال ولا خلاف انه ليس على سبيل الوجوب ما يؤيد
الاول ومن استحبه هناك استحبه هيهنا وهو المصرح به في المبسوط والنهاية والمهذب والمنتهى و
التذكرة **تنبيه** روى ثقة الاسلام في الصحيح عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من
صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة في سفر او حضر والظاهر ان المراد اعادة الصلوة بسورة الجمعة
والمنافقين لا لامتثال بالصلوة المفروضة قد حصل بالاولى بلا ريب فيكون الاعادة بالسورتين بعنوان
الاستحباب وهو ظاهر وانما لم يحمل الصحيحة مع ما في المذكورة على هذا المعنى وفهما منها ان المراد هو العدول
من الفرض الى النفل الظاهر ان الامر لذلك لفظة ركعتين في قوله عليه السلام يتمها ركعتين فهو قرينة على ان المراد
منها اتمام ما اخذ بها نافلة ولذا حملوها عليه ثم لا يخفى ان ما ذكر من ان المبحث الى هنا انما هو اذا كانت السورة
الماخوذ بها منوية حين الاخذ او قبله ليتم الكلام فيها اذ لم يكن كذلك بان اخذ السورة من غير نيته بها
فمثل الامر فيها كما ذكر فيسوغ له الرجوع من تلك السورة الى اخرى قبل التجاوز عن النصف دون ما بعده
اولا بل الحكم المذكور مختص بما اذا كانت السورة منوية ومع العدم يتعين الرجوع ولو بعد التجاوز عنه بل
ولو بعد الفراغ الا اذا دخل في الركوع بمعنى انه لا يجوز له الاجتزاء بتلك السورة بل لا بد من العود واعادة
تلك السورة بعد النية او قراءة سورة اخرى كذلك مطلقا ولو كانت السورة الماخوذ بها من غير نية
سورة الجحد او التوحيد في غير الجمعة احتمالان مبنيان على ان تعيين السورة في الصلوة قبل الاخذ بها
هل هو واجب او لا فان قلنا بالاول لا يسوغ له التعويل على السورة الغير المنوية فلا يعتبر العدول الى
السورة الاخرى ولو بعد الفراغ او العود اليها بعد النية وتحقيق الحال في ذلك يستدعي ان المكلف
اما ان يكون منظوره قراءة سورة معينة او لا وعلى الاول اما ان يكون السورة الماخوذ بها هي السورة
المنوية او غيرها فهنا صور **الاولى** ان يكون منظوره قراءة سورة معينة سواء كان ذلك قبل الاخذ
بالصلوة او بعده ويكون السورة الماخوذ بها تلك السورة المعينة ولا شبهة في صحة ذلك وجريان
ما ذكرنا في المسئلة من جواز العدول قبل التجاوز عن النصف بناء على جوازه وعدمه في غيره فيه
والثانية مثلها الا ان يكون السورة الماخوذ بها غير تلك السورة من غير ان يصرف نيته اليها

يعني اذا اخذ بسورة من غير تعلق النية بها

فاخذ بسورة من غير نية ابتداء مع تعلق نيته بغيرها ولا يمكن فيه الا مع الغفلة والذهول ومقتضى
التذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والقواعد والارشاد والدروس والذكرى والبيان وكلام الغنية و
جامع المقاصد وحاشية على الكتاب والارشاد والمحرر والموجز وغيرها عدم جواز الاجتزاء بتلك
السورة فيجب العدول عنها الى غيرها ولو بعد تجاوز النصف مطلقا ولو كانت سورة التوحيد او الجحد لظهور ان
عدم جواز العدول عنهما بعد تجاوز النصف مثلا انما هو فيما اذا جاز الاجتزاء بتلك السورة وهو ظاهر
على عبارات الكتب المذكورة وكذلك في هذا الباب ما ذكره شيخنا الشهيد قدس الله روحه
السعيد في الذكرى حيث قال بعد ان اورد صحيحة البزنطي السالفة ما هذا لفظه قلت هذا حسن ويحمل كلام
الاصحاب والروايات على من لم يكن مريدا غير هذه السورة لانه اذا قرأ غيرها اراده لم يعتد به واوضح
منه ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد حيث قال في مقام الجواب عن موثقة عبيد بن زرارة السا[لفة]
انا نحمله على الرجوع عن السورة ما بينه وبين ان يقرأ ثلثيها ما هذا لفظه والثاني انه صريح في ان من اراد
ان يقرأ غيرها وحق هذا ان يجب عليه الرجوع ما لم يركع لان ما اتى به لا يعد قراءة الصلوة الثاني
والتحقيق عدم جواز الاجتزاء بتلك السورة فلا بد اما من العدول الى غيرها او العود اليها بعد النية
للصحيح المروي في باب النية من كتاب الايمان والكفر من اصول الكافي عن الحسن بن محبوب عن مالك
بن عطية عن ابي حمزة عن علي بن الحسين صلوات الله عليهما قال لا عمل الا بنية وهو مروي في باب
بالسنة وشواهد الكتاب من كتاب العقل والجهل من الاصول ايضا لكن السند في هذا المقام مشتمل
على مجهول هكذا علي من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابي اسمعيل ابرهيم بن اسحق الازدي
عن ابي عثمن العبدي عن جعفر عن ابائه عن امير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله
لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ورواه شيخ الطائفة في الامالي عن ابن الصلت عن ابن عقدة عن منذر
بن محمد عن احمد بن يحيى الضبي عن موسى بن القاسم عن ابي الصلت عن علي بن موسى عن ابائه عليهم السلام عن رسول
الله صلى الله عليه واله قال لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ولا نية الا با[صابة]
السنة ورواه شيخنا الثقة الاقدم محمد بن الحسن الصفار في اوائل بصائر الدرجات عن احمد بن محمد
عن البرقي عن ابرهيم بن اليسع الاحمر عن ابي عثمن العبدي عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله قراءة القرآن في الصلوة افضل من قراءة القرآن في غير الصلوة
وذكر الله افضل من الصدقة والصدقة افضل من الصوم والصوم جنة ثم قال رسول الله صلى الله
عليه واله لا قول الا بالعمل ولا عمل الا بالنية ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقوله صلى الله
عليه واله انما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى وجه الاستدلال ظاهر اذ ليس المراد من ذلك امتناع
صدور العمل من غير قصد لوضوح امكانه حال الغفلة والذهول ولا المراد ذلك مع التقييد بغير حال
الغفلة اي لا يمكن صدور عمل من عاقل مختار حال الشعور من غير قصد لظهور ان ذلك مما لا يفتقر
الى البيان لبداهته مضافا الى انه ليس بيانه مما يليق بمنصب الشارع كما لا يخفى فالظاهر ان المقصود
منها اعتبار النية والقربة والاخلاص في الطاعات كما هو المقصود لا عتبارها فالمعنى انه لا وجه

لعمل او لا

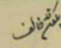
لعمل او لا يصح له الا ان نوى حين العمل الامتثال والطاعة وان ما امر الله تعالى به وطلبه منه وهذا هو
المعنى بالنية فنقول ان قراءة السورة في الصلوات عمل وكل عمل لا يكون صحيحا ومحصلا للامتثال الا
اذا نوى به الامتثال والطاعة فقراءة السورة لا يحصل بها الامتثال الا في تلك الحالة وهو المطلوب اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فللعمومات المذكورة ان قلت ان هذا وان كان صحيحا لكن الدلالة فيها بعنوان العموم
والتعويل على الادلة العامة مشروط بانتفاء المخصص وهو موجود فيما نحن فيه وهو جملة من النصوص السالفة
كصحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يقوم في الصلوة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ
قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكا[فرون]
ومثلها صحيحة البزنطي وموثقة عبيد بن زرارة ومعتبرة علي بن جعفر فليلاحظ قلنا اما صحيحة محمد بن
مسلم فيمكن ان يجاب عنها بما ذكر اذ ليس فيها الا الامر بالرجوع من التوحيد الى الجمعة فيحتمل حمل السؤال
على ان المراد قراءة التوحيد من غير نية ومعارضته كما لا يخفى على المتامل واما صحيحة عمرو بن ابي نصر فان
قوله الرجل يقوم في الصلوة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله احد له احتمالان احدهما ان يكون
المراد انه اراد سورة غير قل هو الله احد فقرأ قل هو الله احد والثاني ان يكون المراد انه اراد قراءة مطلق
السورة فاختار قراءة التوحيد ولا شبهة في انه على الثاني غير مناف لما ذكر قطعا فاذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال فلا يمكن التمسك به في مقام التعارض وعلى تقدير ان يكون المراد منه هو الاول فالجواب
ان له احتمالين احدهما ان يكون المراد انه اراد قراءة غير التوحيد ثم ذهل عن قصده وقرئ
سورة التوحيد فقرأها والثاني مثله الا انه اخذ بقراءة التوحيد من غير قصد اليها وهو وان كان
من كلام الراوي لكن ترك استفصاله عليه السلام بين القسمين دليل على ان حكمه بعدم جواز الرجوع من
السورتين ثابت فيهما واللازم منه ان عدم جواز الرجوع منهما ثابت ولو كان حين الاخذ غير ناويهما
ومقتضاه جواز الاجتزاء بتلك السورة فلا يكون تعيين السورة قبل الاخذ بها واجبا وهو المطلوب
فاذا ثبت الحكم في السورتين تعدى الى غيرهما لعدم القول بالفصل فنقول ان التعارض بينه وبين قوله
عليه السلام لا عمل الا بنية من تعارض الظاهرين والعموم من وجه فلا بد من الرجوع الى الترجيح وهو مع الادلة
على الاشتراط للاعتضاد بالاعتبار وعمل اكثر الاصحاب بل الظاهر من المحقق الثاني انه مما اطبق عليه الكل
بوجوب السورة وستقف على عبارته والاحتياط الذي ينبغي مراعاته عند اولي الالباب وقوة الدلالة
التي هي في مقام التعارض من اقوى المرجحات كما ستقف عليه مضافا الى انا نقول وجه المنافاة بينهما
ظاهر اذ غاية ما يلزم من صحيحة عمرو بن ابي نصر مثلا انه لا يرجع من السورتين الى غيرهما وهو اعم من
جواز الاجتزاء بما فعل وعدمه بان يعيد القراءة ما اتى به بعد النية فيكون ما يقتضي لزوم الاعادة بعد
النية سالما عما يصلح للمعارضة فيجب العمل بمقتضاه فتامل على ان ذلك كله انما هو اذا كان الفعل
في قوله عليه السلام يرجع من كل سورة الاخرى مبنيا للفاعل ويكون الضمير فيه عائدا الى الرجل المفروض في
السؤال وهو ممنوع لجواز ان يكون مبنيا للمفعول بل ربما يمكن ادعاء ظهوره في المقام فلاحظ السؤال
والجواب حتى يتضح لك وجه المقال فلا يمكن التمسك به في المقام في مقابلة قوله عليه السلام لا عمل الا بنية

الا هن كما لا يخفى على المتأمل ومما ذكرنا في الجواب عن الصحيحة المذكورة يظهر الجواب عن غيرها من النصوص
المذكورة كما لا يخفى على ذي فطنة ودراية فالمختار لزوم التعيين للسورة قبل الاخذ بها وفاقا لما يظهر من
الكتب السالفة فحينئذ هذا ما يظهر من الفاضلين المسمين قدس سرهما تبعا في الكفاية والبحار حيث عن من
الاعتبار والمختصر ما سلف ان السورة المنوية يجوز الرجوع عنها الى غيرها اذا لم يجاوز نصفها اذا لم يكن
سورة التوحيد والجحد مطلقا وكذا عنهما الى الجمعة والمنافقين على ما مر بيانه واما الغير المنوية فلا يسوغ
الاجتزاء بها فلا بد اما من العود اليها والرجوع الى غيرها ولو بعد الفراغ عنها والجزم في التوحيد
والجحد العود اليهما وترك الرجوع الى غيرهما ثم بقى الكلام في انه بعد الرجوع او العود هل يتعين عليه اعادة
البسملة اولا المصرح به في كثير من الكلمات نعم قال في التذكرة اذا رجع من سورة الى اخرى وجب ان
يعيد البسملة لانها اية من كل سورة فالمتلوة اولا من المرجوع عنها فلو لم يأت بها ثانيا لم يكمل السورة
وكذا من سمى بعد الحمد من غير قصد سورة معينة يعيدها مع القصد وفي نهاية الاحكام واذا رجع عن
سورة وجب ان يعيد البسملة لانها اية من كل سورة فالماتي بها اية منها فلا يجزي عن المنتقل اليها وكذا
من سمى بعد الحمد من غير قصد سورة معينة ثم قصد المعينة فانه يجب عليه اعادتها وفي الالفية
مشيرا الى البسملة يجب ان يقرأ بنية انها من سورة معينة فلو قرأها من غير نية تعين عليه اعادتها بعد
قراءة السورة وكذا يعيدها لو عدل عن سورة الى اخرى وفي القواعد ومع الانتقال يعيد البسملة وجوبا
وكذا لو سمى بعد الحمد من غير قصد سورة معينة وفي الارشاد وفي العدول يعيد البسملة وكذا يعيدها
لو قرأ بعد الحمد من غير قصد سورة وفي الدروس واذا عدل اعاد البسملة وكذا لو بسمل بغير قصد سورة
واعلم وفي الذكرى متى انتقل وجب اعادة البسملة تحقيقا للجزئية ولو بسمل بقصد الاطلاق او لا
بقصد سورة لم يجز بل يجب البسملة عند القصد اما لو جرى لسانه على بسملة وسورة فالاقرب الاجزاء
لرواية ابي بصير السالفة ولصدق الامتثال وفي البيان بعد الحكم بوجوب الحمد والسورة تبطل لو
اخل بالفاتحة عمدا او جهلا وبالسورة كذلك الى ان قال او بسمل لا بقصد سورة معينة وفي الالفية
بعد الحكم بان واجبات القراءة ستة عشر هنا الثاني عشر القصد بالبسملة الى سورة معينة
عقيب الحمد الا ان يلزمه سورة بعينها وفي جامع المقاصد وجب عليه اذا انتقل اعادة البسملة للسورة
التي يريدها بناء على وجوب سورة كاملة في كل ركعة وان البسملة اية من كل سورة وانما يجب البسملة
والقصد اذا لم يكن مريدا لتلك السورة التي انتقل اليها قبل ذلك ولم يكن قد قرأ بعضها اما معه فلا
يجب بل ينتقل الى موضع القطع وفيه ايضا يعيد البسملة بقصد سورة معينة لو لم يقصد لعدم تحقق اكمال
السورة من دونها وهي صالحة لكل سورة فلا تتعين الا بتعيين ولا كذلك البسملة للحمد لتعينها وفي
الجعفرية واذا عدل اعاد البسملة وجوبا وكذا لو بسمل بغير قصد سورة اعاد مع القصد وفي تعليقها
على الارشاد لا نعرف خلافا في وجوب اعادة البسملة اذا عدل حيث يجوز العدول بين القائلين
بوجوب السورة بعد الحمد في الاوليين ووجهه ان السورة انما تكمل بالبسملة لانها اية منها وانما تصير البسملة
اية من السورة المعينة بالقصد لاستواء النسبة الى جميع السور ... وعموم الصلاة

في لزوم اعادة البسملة عند اعادة السورة

وفي الموجز مشيرا الى البسملة ويقصد بها الى المعينة فيعيدها لو التي الحمد لعدو ويعين بعد الفاتحة وفيما
ومن ادلة الحمد والصلاة ولو الالزام ولو بالعادة كفاه وفي المحررة في مقام تعداد واجبات القراءة والقصد
الى سورة معينة بعد الحمد ويجوز في اثنائها ومن ادلة الصلاة ولو اعتاد سورة معينة كفاه ولو سمى من
غير قصد اعادها وفي الروض ومع العدول من سورة الى اخرى يعيد البسملة لانها اية من كل سورة وقد
قرأها اولا بنية السورة المعدول عنها فلا تحتسب من المعدول اليها وخالف في ذلك جماعة من المتأخرين
منهم المولى المحقق الاردبيلي قدس سره وصاحب المدارك وكانه اولهم حيث قال بعد التكلم في المسألة في مجمع الفائدة
ما هذا لفظه فقول المصنف هنا وغيره بوجوب قصد السورة قبل البسملة غير واضح الدليل والقول
بانه يحتاج الى النية لاشتراكها بين سورها فلا تتعين السورة الا بها غير واضح ايضا لان نية الصلاة
يكفي لنية اجزائها بالاتفاق ولو فعلت مع الغفلة والذهول ويكفيه قصد فعلها في الجملة والاتيان بالبسملة
بالسورة تعين كونها جزءا لها وذلك كاف مع عدم تسليم اشتراط ذلك المعين في القراءة وبالجملة
هذا مشكل ايجاب شيء والبطلان بعدمه والاعادة بعد قراءة السورة لاجله مع جهله اكثر المسلمين
عن مثله وعدم معنى وبيان الحاصل عندهم على انه منقوض بالمشتركات الكثيرة مثل التحميد
التسبيح والفاتحة بعد قراءة الفاتحة فانه يحتمل وجوها غير قراءة الصلاة وكذا السورة والتسبيحات
بل جميع الافعال ومنهم الفاضل السبزواري قال في الذخيرة في شرح عبارة الارشاد ويعيد مع العدول
بعد البسملة ما هذا كلامه هذا الحكم ذكره المصنف في كتبه وتبعه جماعة من المتأخرين وعلل بان البسملة
اية من كل سورة فقد قرأها اولا بنية السورة المعدول عنها فلا يحتسب من المعدول اليها وبيانه على
ان البسملة لا تتعين لكونها من سورة الا بالقصد وفيه نظر لانا لا نسلم ان للنية مدخلا في صيرورة
البسملة جزءا من السورة نعم اذا اتى بمجموع البسملة فقد اتى بشيء يصلح لان يكون جزءا لكل سورة وليس
لها اختصاص بخصوص سورة معينة فاذا اتى ببقية الاجزاء فقد اتى بجميع اجزاء هذه السورة المعينة
ولا دليل في ذلك وهذا واضح عند التدبر وقال ايضا في شرح العبارة الناطقة بلزوم اعادة البسملة
بعد القصد ولو قرأها من غير قصد سورة ما هذا لفظه وفيه نظر لان البسملة من الاجزاء المشتركة
بين السور والتميز بين السور انما يتحقق ببقية الاجزاء المختصة ببعضها ولا دليل على انه يشترط
ان يميز بسملة هذه السورة عن بسملة سورة اخرى ولو تم ما ذكروه يلزم ان يحتاج كل كلمة مشتركة
بين السورتين الى القصد مثل الحمد لله والظاهر انه لم يقل به احد انتهى ومنهم العلامة المروج
السيد المجلسي قال في البحار ذكر اكثر الاصحاب وجوب قصد البسملة للسورة المخصوصة فقالوا لو قرأ
بعد الحمد من غير قصد سورة يعيدها ومع العدول يعيد البسملة وعللوا ذلك بان البسملة صالحة
لكل سورة فلا تتعين لاحدى السور الا بالتعيين فلو قصد بها سورة وعدل الى غيرها فلا تحتسب من المعدول
اليها وفيه نظر لانا لا نسلم ان للنية مدخلا في صيرورة البسملة جزءا من السورة بل الظاهر انه اذا اتى
بالبسملة فقد اتى بشيء يصلح لان يكون جزءا لكل سورة وليس لها اختصاص بسورة معينة فاذا اتى
ببقية الاجزاء فقد اتى بجميع اجزاء السورة المعينة كما اذا كتب بسملة بقصد سورة ثم كتب بعدها غيرها

لو بنى انه لم يكتب هذه السورة بتمامها ولو تم ما ذكره يلزم ان يحتاج كل كلمة مشتركة بين السورتين الى
القصد والظاهر انه لم يقل به احد انتهى كلامه رفع مقامه وتحقيق المقام يستدعى ان يقال ان ههنا مقامات
احدها اعادة البسملة فى مقام العدول الجائز واعادتها فى العدول المستحب كما اذا سمى بقصد سورة
مخصوصة واخذ بها او لا واراد العدول عنها الى غيرها ما لم يتجاوز فى تلك الصلوة او غيرها قبل التجاوز
عن النصف وبعبارة اخرى اعادة البسملة عند العدول عن السورة فيما اذا جاز الاجتزاء بها وبعبارة
ثالثة اعادة البسملة فيما اذا اراد العدول عن السورة المتوية الماخوذ بها والظاهر ان لزوم اعادة البسملة
حق ما لا ينبغى التامل فيه وكلمات الاصحاب باسرها كالنصوص الواردة فى الباب ناطقة بذلك اما
النصوص فلاحظ قوله عليه السلام فى صحيحة الحلبى السالفة اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرا بغيرها
فامض فيها ولا ترجع الا ان تكون فى يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين منها ولا شبهة فى ان المقصود
منه تجويز العدول من سورة التوحيد الى سورة الجمعة مثلا بان يكون السورة المعدول اليها المانى بها بعد
العدول هى السورة الواجبة فى الصلوة والمحصلة للامتثال فلا شبهة فى توقف الامتثال بعد العدول على
قراءة السورة وهى لا تتحقق الا بقراءة جميع اجزائها والمفروض ان البسملة من جملة الاجزاء فلو لم يات بها
بعد العدول لم يصدق انه اتى بتمام السورة حتى بعد العدول وقد عرفت ان مقتضى الشرع ذلك
وهكذا الحال فى قوله عليه السلام يرجع من كل سورة الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فانه لا شبهة فى
ان المستفاد منه انه بعد الرجوع عن السورة الماخوذ بها لا بد من الاتيان بالسورة المرجوع اليها وهى عبارة
عن اجزاء مخصوصة من جملتها التسمية فلا بد من الاتيان بها بعد الرجوع والا لزم الاخلال ببعض اجزاء
المرجوع اليها ومعلوم ان الاخلال بالجزء اخلال بالكل لوضوح ان انتفاء الجزء موجب لانتفاء الكل
فلا يحصل الامتثال وهكذا الحال فى غيرها من النصوص السالفة واما كلمات الاصحاب فانه يظهر الحال فيها
ما ذكر فانهم حكموا بجواز العدول من سورة الى اخرى ما لم يتجاوز عن النصف او لم يبلغ اليه ومن الواضح انه
لا ينبغى ان يشك فيه شاك ان مرادهم لزوم الاتيان بالمعدول اليها بعد العدول وهو يتوقف على الاتيان
بجميع اجزائه ومن جملتها التسمية فلا بد من الاتيان بها والا يلزم الاخلال ولا يتفاوت الحال بين هذه
الكلمات وبين ما ذكره العلامة ومن تاخر عنه فى الحكم بلزوم اعادة التسمية الا بالاجمال والتفصيل
فالحكم بان ذلك مما ذكره العلامة دون من تقدم عليه لا ينبغى ان يصدر الا عن قلة التامل فى المسئلة
وايضا ان ما ذكره الفاضلان المتبحران من الحكم بان النية لا مدخلية لها فى صيرورة البسملة جزءا عندى
بين الفساد وان شئت ان ينكشف لك حقيقة الحال فافرض المقام فيمن نذر ان لا يقرا جزءا من اجزاء السور
العزائم فى حال الجنابة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم حال الاخذ بالاكل تارة ونوى به قراءة سورة
من السور العزائم اخرى من غير ان ينضم اليها شيئا اخرى فانه لا شبهة فى انه لم يخالف نذره فى الاول
دون الثانى والفارق ليس الا النية بل نقطع بان المخالفة وجدت فى الثانى وعدمها فى الاول ليس
الا لاجل النية فقد تحقق ان النية مدخلا فى صيرورة الشئ جزءا وهكذا الحال فيمن نذر ان لا يقرا جزءا من
اجزاء السور العزائم فى حال الجنابة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم فان نوى بها ابتداء من العزائم



يكون جزءا فى نذره والافلا وهل يمكن للمفتى ان يجيب فى الاول بعدم المخالفة متمسكا بان لا مدخلية للنية
فى صيرورة الجزء جزءا وهكذا الحال فيما اذا قراها الجنب من غير نذر فان نوى حين القراءة بها من العزيمة يلزم
بناء على انه يحرم على الجنب قراءة سورة العزيمة كلا او بعضا والا فلا وايضا اذا كتب البسملة مثلا ناويا انها
من القرآن يحرم عليه مسه محدثا والا فلا وهكذا الحال فى غيرها من الالفاظ المشتركة فانه ليس للمحدث هنا الا قصد
الكاتب فان نوى حين الكتابة انها من القرآن يحرم عليه مسه والا فلا فكيف يمكن الحكم بعدم مدخلية
النية فى صيرورة الجزء جزءا وهل يمكن للمفتى اذا ساله سائل انى كتبت البسملة ناويا كتابة سورة التوحيد ثم
تركت الباقى الجواب بانه يجوز لك مسها محدثا وهكذا الحال فيما اذا ساله انى نذرت ان لا اقرا من اجزاء السورة
فى حال الجنابة وقرات البسملة ناويا قراءة بعض السور وهل يمكن له ان يجيبه بعدم الحنث متمسكا بان النية
لا مدخلية لها فى صيرورة الجزء جزءا ان قلت ان الايراد انما يتوجه عليهما اذا كان مرادهما ادعاء السلب الكلى
فيرجع الى دعوى انه لا شئ من الجزء ان يصير جزءا بالنية وما ذكرت لا يرد عليه لكن يمكن ان يقال انه
ليس مرادهما ذلك بل مرادهما سلب الكل لا السلب الكلى اى منع القضية الناطقة بان كل جزء مشترك يتوقف
اتصافه بالجزئية على النية اذ كما يتصف بالجزئية بالنية يتصف بها بالاقتران بما يميزه عن غيره والسر
بعدها فاذا اتى ببقية الاجزاء فقد اتى بجميع اجزاء هذه السورة المعينة قلنا هذا خلاف الظاهر من كلامهما
لوضوح ان المدلول عليه بقولهما لا نسلم ان النية مدخلا فى صيرورة البسملة جزءا من السورة هو الاول كما
لا يخفى وعلى فرض الاغماض عنه نقول ان ذلك لا يجدى فى اثبات مرامهما لان توضيح الحال فى ذلك يستدعى
ان يقال ان الاصحاب ذكروا انه لا بد من اعادة البسملة بعد العدول من سورة الى اخرى ومرادهم فى هذا المقام
فيما اذا كان البسملة للسورة المعدول عنها والمفروض ان المصنف صرح بانها حق تصير جزءا لتلك السورة والمفروض
انه عدل من تلك السورة والعدول عنها لا يمكن الا بالعدول عن جميع اجزائها ومنها البسملة ومع ذلك
كيف يمكن الحكم بعدم لزوم اعادة البسملة وايضا ان تلك البسملة بالنية صارت جزءا للسورة المعدول عنها
المفروض انه كسائر الاجزاء المختصة بها حق فالذى جعلها جزءا للسورة المعدول اليها بعد العدول مع عدم
حصول الامتثال الى تلك تعرض الحال فيما اذا لم يجر البسملة من غير اخذ بالباقى ولعل اليه الاشارة بحمل
الذخيرة اذا لم يجر البسملة الا اخره قلنا هنا غير صحيح اما اولا فلان المفروض انها بالنية تصير جزءا
المفروض تحققها فلا فرق فى ذلك بين ان ياتى بالباقى اولا كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان
فيما اذا لم ياتى بها من غير نية لكن حق يخرج عن محل الكلام اذ هو القسم الذى ستقف عليه واما ثالثا فلان
حق التفصيل فى المسئلة بين ان لم يجر البسملة فقط او بالغير ايضا فى لزوم اعادة البسملة فى الثانى دون
الاول وكلامهما مطلق والغرض من هذا التطويل التنبيه على مثله ما اختاراه والحذر عن مخالفة الاحكام
من غير تامل ومستند صحيح التعويل عليه واما ما ذكره العلامة الشيخ المجلسى قدس سره ثم قال ولو كتب البسملة
بقصد سورة ثم كتب بعدها غيرها لو بنى انه لم يكتب هذه السورة بتمامها فهو اشتباه ايضا وان شئت ان تتضح
لك حقيقة الحال فافرض المسئلة فيما اذا نذر احد ان يكتب سورة معينة ثم كتب البسملة بقصد غير تلك السورة
ثم الحقت رايه بها وكتب السورة المنذورة فهل يكفى عن البسملة وسالك فى انه هل اتى بالمنذور ام لا

في اعادة البسملة فيما اذا بسمل بغير قصد سورة

بعد الاطلاع على حقيقة الحال لا تبقى شاكا في عدم الامتثال بالمنذور لوضوح ان الامتثال بالمنذور انما يكون باتيان جميع اجزائها لذلك والمفروض انه لم يات ببعضها لذلك فكيف يحصل الامتثال ولا فرق بين تلك البسملة التي كتبها بنية سورة اخرى بعد النذر في عدم الاكتفاء بها في المنذور وبين ما اذا كتبها قبل النذر ثم نذر كما لا يخفى على المتامل وما اما ذكره في مقام النقض من انه لو تم ما ذكر يلزم ان يحتاج كل كلمة مشتركة بين السورتين الى القصد والظاهر انه لم يقل به احد فظاهر الاندفاع لوضوح الفرق بين الجزء المشترك في اوائل السور واواسطها اذ لو لم يعين الجزء المشترك الواقع في الاول لم يتعين العمل بخلاف الواقع في الاواسط فان التعيين في الاول يكفي في تعيين الثاني كما لا يخفى فالحكم بلزوم اعادة البسملة في السورة المفروضة مما لا ينبغي الاشكال فيه الا اذا لم تكن جزءا للسورة كسورة البراءة فح لا اشكال في عدم الاعادة هذا كله في القسم الاول واما القسم الثاني اي اعادة البسملة في العدول الراجح اي اذا لم يجز الاجتزاء بالسورة الماخوذ بها ويجب اخرى بكون السورة الماخوذ بها مغايرة للسورة المنذورة من حيث ان يعرض نيته اليها فهو يتصور على اقسام

منها انه يعدل منها الى الفتح بان نوى بها ثانيا فياخذ بها والظاهر ان اعادة البسملة مما لا ينبغي الاشكال فيه ويظهر الوجه فيه مما سلف الا انه يتوجه الاشكال في العدول الى الغير فيما اذا كانت السورة المنوية سورة التوحيد او الجحد في غير يوم الجمعة على التفصيل المتقدم لما ستقف عليه ومنها انه لو عدل بعد العدول منها الى المنوية فهل يجب عليه اعادة البسملة ايضا او لا فيه اشكال والظاهر العدم وفاقا للمحقق الثاني فلاحظ عبارته السابقة اذ المفروض ان تلك السورة هي السورة المنوية ومع ذلك من حيث ان يعرض نيته عنها الا انه اخذ بسورة اخرى غافلا وذاهلا من نيته فحكم نيته باق على حاله فالبسملة لاجل تلك السورة في الواقع الا انه غافل عن ذلك فهو في ذلك بمنزلة من سهى وقرأ تلك السورة غافلا عن نيته ولا ينافي ذلك الاطلاقات حكمهم باعادة البسملة للعارف حسبما ذكره في موضع احدها فيما اذا كان العدول عن سورة منوية الى غيرها وعدم شموله لما نحن فيه كما هو والثاني فيما ستقف عليه وهو ايضا ظاهر فيه خلافه والمقام الثاني في اعادة البسملة فيما اذا اتى بها من غير قصد سورة ولم يكن منظورة قبل البسملة قراءة سورة معينة وهذه هي الصورة الثالثة من الصور التي صورناها في اول المسألة فنقول ان ذلك يكون على قسمين احدها انه بسمل من غير ان ينوي سورة لا بعنوان التعيين ولا بعنوان الاطلاق والثاني انه بسمل للسورة لكن لم يعينها قبل التسمية والحكم في الاول لزوم الاعادة وفاقا للمذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والقواعد والارشاد والدروس والذكرى والبيان والالفية وجامع المقاصد والجعفرية وشارحيها على الارشاد والموجز الحاوي والروض فلاحظ عباراتهم السالفة والوجه في ذلك يظهر مما سلف بناء على ان البسملة من الامور المشتركة بين السور القرآنية وغيرها ولما كان الواجب فيما نحن فيه قراءة سورة من السور فالامتثال يتوقف على اتيانها ولما كانت البسملة يؤتى بها في مقامات متعددة منها عند قراءة السورة فالامتثال يتوقف على الاتيان وهو متوقف على النية فلا بد من قصدها للسورة لكن لا يعتبر ان يأتي ان ذلك وان كان هنا لكن للمصلي بعد الاخذ بالصلاة لبعد علمه بوجوب السورة في الصلاة لا ينفك عن ذلك القصد ولو بعنوان الاجمال فالاشتراك في اثناء الصلاة بعد القراءة من الفاتحة في البسملة بين السورة وغيرها غير متحقق فالبسملة

فيما اذا لم يكن البسملة لسورة معينة

في لزوم تعيين السورة قبل البسملة

هناك عادة لا يكون الا للسورة فلا ثمرة مهمة في هذه الصورة واما في الثاني اي اذا بسمل لسورة لكن لم يعينها قبلها فيكون التسمية لسورة مطلقة ثم بعدها يختار ما يشاء فمقتضى التذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والقواعد والذكرى والبيان والالفية وجامع المقاصد والموجز والحاوي لزوم الاعادة ايضا ولعل الظاهر من الارشاد والدروس والجعفرية عدم اللزوم اذ الظاهر من عبارتهم ان المناط في الاعادة وجوبا وعدما قصد مطلق السورة او سورة معينة في الارشاد وكذا يعيدها لو قرأ بعد الحمد من غير قصد سورة وكذلك الحال في الايضاح فلاحظ عبارتها ويمكن الاستدلال للثاني بان الواجب على المصلي قراءة سورة مطلقة فقد نواها قبل البسملة ومن المعلوم ان القدر اللازم تعلق القصد والنية بما وجب عليه والمفروض انه مطلق السورة فالمنوي هو الواجب وهو متحقق فيما نحن فيه والمنوي غير الواجب وهو غير متحقق فلا وجه للحكم بلزوم الاعادة وهذا كما اذا نذر شخص على نفسه كتابة سورة من السور القرآنية فان كتب البسملة ناويا بها غير السورة او لم ينو بها قبل الاخذ بالكتابة بها فلا امتثال كما فصلناه فيما سلف واما اذا نوى قبله انه يكتب سورة من السور فكتبها ثم انضم اليها ما شاء من السور يحكم بتحقق الامتثال ومثله الحال فيما نحن فيه فالمحصل ما ذكر انه قبل الاخذ بالبسملة يجب قصد انها للسورة لكن تعيين السورة غير لازم فالواجب كون البسملة لاجل سورة وانا نعينها قبلها فلا هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام لكنه عند التحقيق غير تام تحقيق الحال في ابراز الما يستدعي ان يقال ان اللازم تعلق النية بما يكون مصداقا لما هو من متعلق التكليف لانه مقتضى ما دل عليه الترتيب الصحيح المتقدم لا عمل الا بنية اذ الظاهر ان التنوين فيه عوض عن المضاف اليه والتقدير الا عمل الا بنية والضمير فيه يعود الى العمل والظاهر ان المراد منه لا عمل الا بعد تعلق النية بذلك العمل والمفروض ان العمل فيما نحن فيه هو السورة التي من جملتها البسملة فلا بد قبل الاخذ بها من نيتها وهو عبارة اخرى عن تعيينها قبل الاخذ بها وهو المطلوب ان قلت ان هذا انما يتم على القول بان متعلق التكاليف هو الافراد واما على القول بان المتعلق انما هو الطبائع فلا اذ المبرئ للذمة ح هو الطبيعة المرسلة في ضمن الافراد وقد تعلقت النية بها لا هو المفروض فالمبرئ للذمة هي الطبيعة فقد تعلقت النية بها وما لم تتعلق بها هو الفرد لم يكن مبرئا وهذا هو السبب في الحكم بلزوم نية البسملة للسورة وعدم لزوم تعيينها وبعبارة اخرى ان السورة المقروءة كانت منوية قبل الاخذ بها باعتبار تحقق الطبيعة الماخوذ بها فيها ولم تكن منوية باعتبار الخصوصية والفردية فلا يضر ذلك في صحة العمل كونه منويا بالاعتبار الاول دون الثاني ولا اشكال لو قلنا مقتضى الاعتبار المعتضد بالنص الصحيح الصادر من ال الاطهار عليهم صلوات الله الملك العزيز الجليل تعلق النية بما يحصل به الامتثال قبل الاخذ به ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان يكون متعلق التكليف الطبيعة او الفرد لوضوح ان المحصل للامتثال على الاول بناء على عدم وجود الكلي الطبيعي بنفسه في الخارج هو المحصل لتحصيل الفرد المعين المأتي به فلا بد من تعلق النية به قبل الاخذ بالعمل فاللازم بناء على هذا القول على التحقيق تعلق النية بالطبيعة المتحصل بتحصيل هذا الفرد المتحصل المفتتح بالبسملة وهو لا يكون الا بملاحظته في النية حين الاخذ به وان شئت ان يتضح لك حقيقة الحال فلاحظ ما بيناه في مباحث النية والمكان من هذا الشرح في بيان اختلاف الامر والنهي واما على الارشاد والدروس والجعفرية فالظاهر انه ليس المراد منها ما هو المذكور ما فهمه من عبارتهم

الشكال المصلي عادة عن هذه النية ولو كان حال الذهول والغفلة لوجود الداعي الى ان البسملة منه هنا
للسورة الواجبة في الصلوة فالظاهر ان المراد منها هو السورة المعينة فاجمل ما ذكروه في ساير كتبهم في هذا
مؤيد لذلك وعلى اي حال فالظاهر انه لا مخلص عن لزوم تعيين السورة قبل الاخذ بالبسملة على ما اوضحنا
الحال فيه باعانة الله سبحانه الا اذا التزم على نفسه قراءة سورة معينة او الحدث عادته بذلك بالاضافة
الى تلك السورة المعتادة اما الثاني فالظاهر فيه عدم الحاجة الى الاستثناء لكون العادة فيه معينة للسورة
واما الاول فلوجود الداعي الى قراءة تلك السورة مع ابتداء شروعه لها الا اذا فرض الذهول بالمرة فيعلم الحال
مما سلف ومثلها الحال فيما اذا لم يعلم الا سورة واحدة **تنبيه** ذكر شيخنا الشهيد نور الله مرقده وجه
الشهيد بعد الحكم بلزوم تعيين السورة انه لو جرى على لسانه بسملة وسورة فالاقرب الاجزاء فلاحظ كلامه
في الذكرى والدروس وما ذكره المحقق الثاني في الجعفرية وجامع المقاصد واحتج عليه في الذكرى بالصحيح
في التهذيب عن ابي بصير وابي الصباح الكناني وسعيد بن عبد الله الحلبي جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل
يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فياخذ في الاخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع قال يركع ولا يضره
لعل وجه الاستدلال هو انه حمل الحديث على ان المراد منه انه بعد الاخذ بسورة وقراءة نصفها ذهل وغفل
عن اخذه بها فلذلك فبسمل واخذ بسورة اخرى ذاهلا عن نيته لها ولو تذكر بحقيقة الحال بعد الفراغ منها
وقد حكم عليه السلام بالركوع فهذا دال على جواز الاجتزاء بتلك السورة التي اخذ بها من غير نية لها فيكون
المقصود كلامه الثاني واللاحق انه حال الشروع وجب عليه تعيين السورة قبل البسملة واما حال
الذهول فلا لكن لا يخفى ما فيه على المتامل مضافا الى انا نظرنا ان التفسير المذكور لا يحتمل المعنى المذكور
يحتمل غيره بان يكون المراد منها انه قرأ نصف السورة ونسي الباقي منها فاخذ بسورة اخرى ثم لما فرغ منها تذكر
بالمنسي من السورة الاولى والظاهر من قوله عليه السلام فياخذ في الاخرى ان يكون الاخذ بها بعد النسيان مضافا
الى ان الخاطر الى دعوى الظهور لكفاية الاحتمال في مقام القدح في الاستدلال ولا يضاف الى ان المعنى الثاني
اظهر في الحديث من المعنى الاول وما يؤيد به كلام السائل فينسى لوضوح انه بناء على المعنى الاول محمول على الذهول
هو مدفوع باصالة الحقيقة على ان حمل الحديث على المعنى الاول حمل له على المعنى النادر جدا لوضوح بعده جدا
بخلاف المعنى الذي ذكرناه فالتمسك بالحديث في اثبات ما رامه غير صحيح فلو اخذ بسورة ذاهلا عن نيته
لما قبل البسملة ولو حال الذهول والغفلة وتنبه بعده قبل الركوع وجب عليه العود لاعادة السورة
بعد البسملة لما ذكره المحقق الثاني مع موافقته للذكرى في المسألة فرض المسألة في صورة الشك في تعيين
السورة بعد الفراغ منها قال بعد ان اورد عبارة الذكرى والصحيح المذكورين ما هذا لفظه وظاهر هذا انه لا فرق
بين ان يعلم قصده بالبسملة الى السورة الاخرى وقت نسيانه وبين ان يجهل الحال ولا بعد في ذلك
لان غاية الشك في القصد بالبسملة بعد تجاوز محلها وحقه ان لا يلتفت اليه مع ظاهر الرواية انتهى
كلامه رفع مقامه وهذا الكلام منه دليل على انه اوجب الاعادة عنده هو بانتفاء النية ولله الحمد
والشكر والمنة وصلواته على اكمل البرية واله اصحاب العصمة والطهارة والجلالة نرجو منه الفرج من
الحيرة والضلالة قوله ره ويستحب الجهر بالظهر في يوم الجمعة تنقيح المقام

لو جرى على لسانه بسملة وسورة

فيستحب الجهر بالقراءة وفي الجمعة



يستدعي التكلم في مقامين **الاول** في رجحان الجهر بالقراءة في صلوة الجمعة **والثاني** في رجحانه في
صلوة الظهر في يوم الجمعة سواء كانت في الجماعة او في حال الانفراد فنقول **اما المقام الاول** اي رجحان
الجهر في الجمعة فرضا وان تقدم منا الكلام فيه في اوائل مباحث الجمعة لكنا اعدناه للتنبيه على بعض ما لم ننبه عليه
هناك وان حاولنا بعض الامور اليه فنقول فالظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وادعى العلامة في التذكرة
ونهاية الاحكام والقواعد الاجماع في خصوص الاستحباب ومثله شيخنا الشهيد في موضعين من البيان
احدهما في مباحث القراءة والثاني في اوائل مباحث الجمعة قال في الذكرى اختلف الاصحاب رضي الله
عنهم في الجهر بالظهر يوم الجمعة مع اتفاقهم على استحباب الجهر في صلوة الجمعة بل الظاهر من المصنف انه مما اجمع
عليه علماء الاصحاب قال في المعتبر اما اذا صليت جمعة فالجهر بها مستحب لا يختلف فيه اهل العلم قال في
المنتهى اجمع كل من يحفظ عنه العلم على انه يجهر بالقراءة في صلوة الجمعة ولم اقف على قول للاصحاب في الوجوب
وعدمه والاصل عدمه والمستند فيه مضافا الى الاجماع الصحيح المروي في التهذيب عن جميل قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر فقال تصنعون كما تصنعون في غير يوم الجمعة في الجهر ولا يجهر الامام انما يجهر
اذا كانت خطبة ومثله الصحيح المروي فيه عن محمد بن مسلم وفي ذيله وانما يجهر اذا كانت خطبة والصحيح المروي في باب العمل
في ليلة الجمعة ويومها عن زرارة عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانوا سبعة فليصلوا في جماعة
الى ان قال عليه السلام وليجهر بالقراءة والصحيح المروي في الفقيه وابواب الخمسة من الخصال عن زرارة عن مولانا الباقر
عليه السلام انما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة الى الجمعة خمسا وثلاثين صلوة منها صلوة واحدة فرضها الله عز وجل
في جماعة وهي الجمعة الى ان قال عليه السلام والقراءة فيها بالجهر والغسل فيها واجب الحديث وما مر ذكره من كلام العلامة
ان من عبارة الحديث مدفوع بالوجوه التي نبهنا عليها في مباحث القنوت فليلاحظ ثم ان الظاهر من النصوص
المذكورة وان كان وجوب الجهر في القراءة لكنه محمول على الاستحباب للاجماع عليه في المعتبر والتذكرة ونهاية
الاحكام والقواعد والبيان وغيرها كما عرفت وهو الصريح من المصباح والاشارة والسرائر وغيرها قال في
المصباح في مباحث الجمعة واما القراءة فيها فينبغي ان يكون سورة الجمعة والمنافقين وكذلك في العصر
ويستحب الجهر فيها وان صلى وحده وفي الاشارة مشيرا الى صلوة الجمعة ومن فضيلتها الجهر بالقراءة فيها وقراءة
الجمعة بعد الحمد في الاولى والمنافقين في الثانية وفي السرائر اذا دخل الامام في الصلوة فالمستحب له ان يقرأ
في الاولى سورة الجمعة وفي الثانية بالمنافقين جاهرا بقرائتهما الى ان قال فاما المنفرد بصلوة الظهر يوم الجمعة
فقد روي ان عليه ان يجهر بالقراءة استحبابا وروي ان الجهر انما يستحب لمن صلاها مقصورة بخطبة فاما من المنتهى
من انه لم نقف على قول للاصحاب في الوجوب وعدمه لعله ما ينبغي والحاصل ان استحباب الجهر بالقراءة في
صلوة الجمعة مما لا ينبغي التامل فيه وانما الكلام في ان ذلك هل يختص بالامام او يعمه وغيره فلو لم يدرك الماموم
الا ركعة يستحب له الجهر في الركعة الثانية او لا والظاهر الاول قال شيخ الطائفة في النهاية ومن صلى
مع الامام ركعة فاذا سلم الامام قام فاضاف اليها ركعة اخرى يجهر فيها وقال الفاضل ابن البراج في مهذبه واذا
ادرك الامام وقد صلى ركعة صلى معه الثانية فاذا سلم الامام قام هو فصلى ركعة اخرى وجهر فيها بالقراءة والمستند فيه
مضافا الى الاطلاق قوله عليه السلام في الصحيح المتقدم والقراءة فيها بالجهر خصوص الصحيح المروي في الباب المذكور عن زرارة

التهذيب عن عبد الرحمن بن العرزمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادركت الامام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة
فاضف اليها ركعة اخرى واجهر فيها والظاهر انه لا ينبغي التامل فيه لكن الكلام هنا في شيء آخر وهو انه اذا
كانت الصلاة في الجماعة والامام فيها بالقراءة ولم يسمع المأموم قراءته ينبغي له القراءة وهل الحكم المذكور
ثابت هنا ام لا وعلى الاول هل يجهر بها ام لا والانسب البحث فيه في مباحث الجماعة وعلى الكلام فيه ان شاء الله
تعالى **والمقام الثاني** في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة وقد اختلفوا في ذلك على اقوال اربعة
الاول انه يستحب فيها مطلقا **والثاني** عدم كذلك **والثالث** التفصيل بين الجماعة فكالاول وغيرها فكالثاني
والرابع التفصيل بين الحضر والسفر وهو الظاهر من شيخنا الصدوق قدس الله تعالى روحه قال في الفقيه
والاصل انه انما يجهر فيها اذا كانت خطبة فاذا صليها الانسان وحده فهي كصلاة الظهر في سائر الايام يخفي
فيها القراءة وكذلك في السفر من صلى الجمعة جماعة بغير خطبة جهر بالقراءة وان انكر ذلك عليه وكذلك اذا صلى
ركعتين بخطبة في السفر جهر فيها والمستفاد منه ثبوت الجهر لو صليت في السفر جماعة سواء كانت مع خطبة
اولا واما لو صليت في الحضر جماعة من غير خطبة اي اربع ركعات فلا يجهر فيها وكذلك منفردا سواء كان في السفر
او الحضر وان احتمل الثبوت فيه الجماعة في الحضر كالفرادى في السفر والثالث هو مختار السرائر قال [illegible]
الذي يقوى في نفسي واعتقده وافتي به واعمل عليه ان شغل الذمة بواجب او ندب يحتاج الى دليل شرعي لان
الاصل براءة الذمة والثاني مختار المحقق في المعتبر بعد حكايته عن بعض الاصحاب المنع من
الجهر الا في الجمعة حاصرا ودليل ذلك جميل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر فقال يصنعون
كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر الامام انما يجهر اذا كانت خطبة الى ان قال وتاويله بالتخيير في الاول
تاويلا ضعيفا واستشهد على التاويل بالاجماع فيه وعندي ان الرواية احوط اولى والاشبه بالمذهب والمختار
لشيخنا الشهيد في الذكرى والبيان والدروس قال في الذكرى بعد نقل هذا القول عن المعتبر ولعله الاقرب
وفي البيان ولا يجهر في الجمعة ظهرا على الاقرب واستحبه الشيخ مطلقا وهو مشهور في الرواية والمرتضى اذا
صليت جماعة انتهى وفي الدروس والجهر بالقراءة في الجمعة لا في الظهر واختاره في المسالك ايضا قال
الاولى عدم الجهر بالظهر مطلقا وهو اختيار المصنف في المعتبر وجماعة العلامة في التذكرة ونهاية الاحكام
احوط من جهة ان يقضي بخلافه كانه كشف اللثام والاول هو مختار التهذيب والاستبصار والمصباح
والنهاية والمبسوط والخلاف والكافي والنافع والمنتهى والمختلف والتحرير والقواعد وجامع المقاصد
وتعليقاته على الكتاب والموجز والمحرر والمدارك والذخيرة وغيرهم وفي المدارك والذخيرة انه المشهور
وفي الخلاف عليه الاجماع قال من صلى الجمعة منفردا يوم الجمعة الظهر يستحب له الجهر بالقراءة ولم اعرف
لاحد من الفقهاء وفاقا في ذلك دليلنا اجماع الفرقة وهذا القول هو المختار والمستند فيه مضافا
الى الاجماع نصوص معتبرة وهي على ثلثة اقسام **منها** ما يدل على ثبوت الجهر في الظهر بعنوان
الاطلاق فيعم الجماعة والفرادى **ومنها** ما يدل على ثبوته فيها في الجماعة **ومنها** ما يدل على ثبوته فيها منفردا
اما الاول فكالصحيح المروي في الفقيه وباب العمل في ليلة الجمعة ويومها من اصل التهذيب عن عمران الحلبي
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام وسئل عن الرجل يصلي الجمعة اربع ركعات ايجهر فيها بالقراءة فقال نعم

القنوت

والقنوت في الثانية وجه الاستدلال هو ان الرجل في السؤال يعم الجامع والمنفرد وترك التفرقة
في الجواب دليل ثبوت الحكم فيهما وهو المطلوب والصحيح المروي في الباب المذكور من التهذيب عن فضالة
عن الحسين بن عبد الله الارجاني عن محمد بن مروان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة
كيف نصليها في السفر فقال تصليها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهرا وجه الدلالة ما سلف **و**
اما الثاني فكالصحيح المروي في الباب عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لنا صلوا في السفر
صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة فقلت انه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال اجهروا بها
وهذه النصوص المذكورة مروية في الاستبصار ايضا في باب الجهر بالقراءة لمن صلى منفردا او كان مسافرا
ومنه ما رواه في الباب العلة التي من اجلها يجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة من العلل عن محمد بن
حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة يجهر في صلاة الفجر الى ان قال عليه السلام لان النبي صلى الله عليه وآله
لما اسري به الى السماء كان اول صلاة فرض الله عليه صلاة الظهر يوم الجمعة فاضاف الله عز وجل الملائكة
تصلي خلفه وامر الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وآله ان يجهر بالقراءة ليبين لهم فضله ثم افترض عليه العصر ولم يضف
اليه احدا من الملائكة فامره ان يخفي القراءة لانه لم يكن وراءه احد **واما الثالث** فكالصحيح المروي في باب
يوم الجمعة من الكافي في كتاب الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي اربعا
اجهر بالقراءة فقال نعم والمستند للقول الثاني هو الصحيح المروي في البابين المذكورين من التهذيب عن
محمد بن مسلم قال سألته عن صلاة الجمعة في السفر قال تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الامام فيها
بالقراءة وانما يجهر اذا كانت خطبة ومثله الصحيح المروي فيها عن جميل وقد تقدمت وللثالث على ما في المسالك
وجهان **احدهما** هو ان شغل الذمة بواجب او ندب مخالف للاصل فلا يصار اليه الا بدليل يقتضي العدول
عنه والاخبار الواردة في المسألة مختلفة فما غير صالح لذلك **والثاني** هو ان في ترك الاجهار
لان تاركه عند جميع اصحابنا غير ملوم ولا مذموم وصلوته صحيحة بغير خلاف وفاعل الجهر غير امن من جميع
ذلك والجواب عنه اما اولا فبالنقض بالجماعة فان مقتضى ما ذكر عدم ثبوت الجهر فيها ايضا كما لا يخفى واما ثانيا
فلان شغل الذمة بالندب وان كان مخالفا للاصل لكن المصير الى مخالفة الاصل بعد قيام الدليل عليه مما لا مانع
عنه وما ذكره من الاختلاف غير قادح فيه لما ستقف عليه مضافا الى ان وجه النقض بعدم الاختلاف كالاول
واما الاحتياط فانه لا يصلح للتمسك به في عدم الجواز سيما بعد قيام الدليل على الجواز كما عرفت مضافا
الى انا لم نجد في الاخبار ما يدل على التفصيل الذي صار اليه من عدم جواز الجهر للمنفرد واستحبابه
اذا صليت جماعة على ما ستقف عليه والظاهر من كلامه هو ان معوله في ذلك على ما حكاه عن السيد الاجل
المرتضى حيث قال اما المنفرد بصلاة الظهر يوم الجمعة فقد روي ان عليه ان يجهر بالقراءة استحبابا وروي
ان الجهر انما يستحب لمن صلاها مقصورة او صلاها ظهرا اربعا في جماعة ولا جهر على المنفرد وهذا
حكاه سيدنا المرتضى رح في المصباح والثاني الذي يقوى في نفسي واعتقده وافتي به واعمل عليه الى
اخر كلامه والرواية الدالة على حمل استحباب الجهر فيما اذا صليت الظهر جماعة لم اظفر بها عدا ما رواه الثقة
الجليل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد في باب صلاة الجمعة والعيدين عن عبد الله

بن الحسن العلوى عن جده على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام حيث سأله عن رجل صلى العيدين

وحده او صلى الجمعة هل يجهر فيها بالقراءة قال لا يجهر الا الامام لكنه غير صالح لمعارضة صحيحة الحلبى السابقة

من وجوه **منها** ان صحيحة الحلبى مروية فى الكافى رواها ثقة الاسلام عليها رجحانه على الرواية المذكورة

باعتبار الكتاب وصاحبه **ومنها** انها صحيحة السند بخلاف هذه لما عرفت مرارا من ان عبد الله بن

الحسن مجهول الحال ومهمل فى كتب الرجال وان قلنا ان كثرة روايته عن جده تدل على حسن حاله لكنه

ليس على حد حرية سند صحيحة الحلبى **ومنها** ان صحيحة الحلبى معتضدة بالشهرة بل الاجماع المنقول كما عرفت

بخلاف هذه الرواية فانه لم يظهر عامل صريح بها عدا ابن ادريس **ومنها** ان صحيحة الحلبى معتضدة بفتوى

شيخ الطائفة عليها حيث اوردها فى كتابى الحديث وافتى بمضمونها فيهما وفى غيرهما بخلاف الرواية

ومنها الغرة فى الدلالة لان فاتحة الرواية المرجحات عنه لشاهد على الدلالة فان قوله عليه السلام نعم فى جواب

السائل وجهر بالقراءة اذا صليت وحدك صريح فى جواز الجهر فى حال الانفراد بخلاف الرواية المذكورة

فانه لا صراحة لها فى منع الجهر فى تلك الحالة بل ولا ظهور لها كلام اذ قوله او صلى الجمعة ليس فيه دلالة

على ان المراد صلوة الجمعة منفردا كما لا يخفى واقتضاء السياق ذلك معارض بظهور صلوة الجمعة فى غير الظهر

مضافا الى عدم ملائمته لظاهر الجواب اذ لو كان المراد ذلك كان المناسب فى الجواب لا يجهر والعدول

عنه الى ما ذكره يومى الى انه لم يكن مرادا من السؤال فيمكن ان يكون المراد السؤال عن حال المأموم فى صلوة

الجمعة والعيدين التى يجب فيها الانصات المأموم قراءة الامام فيكون المراد من الجواب المنع من جهر غير

القراءة فى تلك الصلوة كما لا يخفى على ذى فطنة ودراية وهكذا الحال فيما جعله المصنف دليلا على جواز

التسبيد فانه ايضا لا دلالة فيه عليه قال فى المعتبر قال علم الهدى فى المصباح وروى ان الجهر انما يلزم من صلاها

جمعة مقصورة بخطبة او صلاها ظهرا فى جماعة الى ان قال ويدل على ما رواه علم الهدى ما رواه محمد بن مسلم عن

ابى عبد الله عليه السلام قال صلوا السفر صلوة الجمعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة لو صح عدم استفادة الحصر

فى الجماعة كما لا يخفى فلم يكن الاستدلال لذلك والجواب عن العلل لقوله عليه السلام فى ذيله وان رواه عن

القراءة لانه لم يكن ورائه احد لو صح استفادة العموم من التعليل فيقتضى انتفاء الجهر فى غير الجماعة

لكن الجواب عنه ظاهر لما مر واما الجواب عن مستند الثانى فهو ان قوله عليه السلام فى صحيحة جميل ثلاثة نصنع

كما تصنعون فى غير يوم الجمعة فى الظهر لما يحتمل ان الخطاب فى الفعلين والغيبة فيهما الخطاب

الاول والغيبة فى الثانى وبالعكس فالاستدلال انما يتم على الاول واما غيره من سائر الاحتمالات

فلا لو صح انه بناء على الثانى يكون المراد الاخبار عن حال العامة من انهم يصنعون فى الظهر يوم الجمعة

كما يصنعون فى غيرها من انهم لا يجهرون بالقراءة اذا كانت خطبة ومنه يظهر الحال فى الاحتمالين الاخيرين

فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وقد يؤيد عدم ارادة المعنى الاول عدوله عليه السلام عن صيغة الامر

الى الاخبار بالمضارع فلو كان المراد هو الاول كان المناسب اصنعوا وعلى فرض الاغماض عنه وتسليم

الاول نقول انها لا تصلح لمعارضة النصوص السالفة لمكان موافقتها مذهب العامة وموافقة الشهرة بل

الاجماع المنقول فى المسئلة واكثرية عدد الرواية وكون مضمونها مما اطبقت المشايخ الثلثة فكيف

المسالك الثالثة بخلاف التفصيل المذكور فانها لم ترو بروايته شيخ الطائفة مع انه افتى فى جميع كتبه بخلاف

مضمونها وكذلك هذا فى طعنهما مضافا الى انه لم يوردها فى كتابى الحديث الوافى بمقام الترجيح فيها بالحمل

على حال التقية وما يكون من هذه المثابة لا يليق ان يعارض به نص واحد فضلا عن النصوص المتكثرة ما لها

للمرجحات المذكورة فلا ينبغى التامل فى المسئلة بحمد الله سبحانه وان كان الاولى التزام بعدم الاجهار

لا يخفى حسنه على اهل السداد والرشاد والظاهر من بعض المجوزين الجهر بالقراءة على سبيل الاطلاق التفرقة

بين الجمعة والظهر بالرجحان فى الاول ونفى الحرج عنه فى الثانى قال فى الجامع فى مباحث الجمعة ويجهر الامام بالحمد

والقراءة فيها بالجمعة والمنافقين سنة وفى مباحث القراءة ويجوز ان ينتقل من سورة الى اخرى ما لم يبلغ النصف الا فى

الاخلاص والجحد الا فى ظهر الجمعة فله الانتقال وان بلغ النصف فله ان يجعلها ركعتين نافلة الى ان قال ورخص

له ان يقرأ بغيرها فيها وان يجهر بالقراءة فيها ولعل المستند فيه اما فى رجحان الجهر فى الجمعة فقوله عليه السلام فى الصحيحة المتقدمة

يجهر بالقراءة وقوله عليه السلام فى الصحيحة الاخرى والقراءة فيها بالجهر وغيرهما واما فى كون الجهر رخصة فى الظهر فلما

المستفاد من قوله عليه السلام فى صحيحة الحلبى السالفة نعم فى جواب السؤال عن الرجل يصلى الجمعة اربع ركعات

ايجهر فيها بالقراءة ليس الا الجواز لكن الجواب عنه ظاهر لعدم انحصار المستند فيه فلاحظ صحيحة محمد بن مسلم السالفة

وغيرها بقى الكلام هنا فى شيء اخر وهو ان رجحان الجهر فى الجمعة والظهر هل يختص بما اذا قرأ فيها السورة الجمعة

والمنافقين ام لا الظاهر العدم لاطلاق كلمات الاصحاب والنصوص الواردة فى الباب مضافا الى الحكاية من

فعله صلى الله عليه وآله فى المعراج فانه وان لم يذكر فى الحديث المتقدم ما كان قرائته لكن المصرح به فى

الخبر المروى فى الكافى وغيره ان قرائته صلى الله عليه وآله كانت فى الاولى بالحمد والتوحيد وفى الثانية

بها وبالقدر **قوله ره** ومن يصلى ظهرا فالافضل ايقاعها فى المسجد الاعظم وذلك لما دل على افضلية الصلوة

فى المسجد الاعظم من الصلوة فى غيرها كالمروى فى باب فضل المساجد والصلوة فيها من الزيادات من التهذيب

عن جعفر عن ابيه عن على عليهم السلام قال صلوة فى بيت المقدس الف صلوة وصلوة فى المسجد الاعظم مائة صلوة

وفى مسجد القبيلة خمسة وعشرون صلوة وصلوة فى مسجد السوق اثنتا عشرة صلوة وصلوة الرجل فى بيته وحده

صلوة **قوله ره** واذا لم يكن امام الجمعة ممن يقتدى به جاز ان يقدم المأموم صلوته على الامام ولو صلى

معه ركعتين واتمها بعد تسليم الامام ظهرا كان افضل اختلف الاصحاب فيما اذا لم يكن امام الجمعة ممن يقتدى

به فى ان الافضل للمصلى ظهرا ان يقدم صلوته على صلوته او يأتى بالركعتين مع ذلك الامام مع عدم نية الاقتداء

ثم يأتى بالباقية بعد تسليمه فذهب شيخ الطائفة الى الاول قال فى النهاية فاذا صلى الانسان خلف من لا يقتدى

به جمعة للتقية فان كان يمكن ان يقدم صلوته على صلوته فعل وان لم يتمكن يصلى معه ركعتين فاذا سلم

الامام قام فاضاف اليها ركعتين ويكون ذلك تمام صلوته ومثله قال فى المبسوط وهو مختار المهذب

والسرائر والجامع والمصنف فى المعتبر والنافع والعلامة فى المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير

والتخليص لكن اختلف كلامهم فالظاهر من جماعة منهم الاستيحباب بالظهر مع ذلك الامام انما هو

اذا لم يتمكن من التقديم والا فلا وهو الظاهر من النهاية والمبسوط والمهذب والسرائر والمنتهى والتحرير

وقد سمعت عبارة النهاية وفى المبسوط وان حضر ليصلى خلف من لا يقتدى به جمعة فان تمكن ان يقدم

فرض الظهر

فرائته عليه السلام بالجهر بالتوحيد وغيره ففيها ارشاد
بالجهر وسورة الجحد والتوحيد

اربع ركعات فعل وان لم يتمكن صلى معه ركعتين فاذا سلم الامام قام فاضاف اليها ركعتين وفي السرائر
واذا صلى الانسان خلف من لا يقتدى به جمعة للتقية فان تمكن ان يقدم صلوته على صلوته فعل وان لم يتمكن
يصلي معه ركعتين فاذا سلم الامام قام فاضاف اليها ركعتين اخريين ويكون ذلك تمام صلوته وفي الجامع
وان اختل شروط الامامة فلا جمعة والفرض الظهر فان حضر خلفه تقية وامكنه تقديم فرضه اربع ركعات
فعل وان صلى معه ركعتين فاذا سلم الامام اضاف اليها ركعتين وقد تمت صلوته وفي المنتهى واذا كان
الامام من لا يقتدى به فليقدم صلوته ولو لم يتمكن صلى معه فاذا سلم الامام قام فاضاف اليها ركعتين تمم
الظهر وفي التحرير لو كان الامام ممن لا يقتدى به قدم المأموم صلوته على صلوة الامام ولو لم يتمكن صلى معه
فاذا سلم الامام قام فاتم ظهره والظاهر من بعضها ان تقديم الظهر انما هو بعنوان الاستحباب ويسوغ الاكتفاء
بما يأتي معه مثلا ولو مع التمكن من التقديم قال في نهاية الاحكام لو لم يكن الامام مرضيا استحب للمصلي تقديم
الظهر على صلوة الامام ويجوز ان يصلي معه ركعتين ثم يتم الظهر بعد فراغ الامام وفي القواعد ويقدم المأموم الظهر
مع غير المرضي ويجوز ان يصلي معه الركعتين ثم يتم ظهره وفي التذكرة ولو لم يكن الامام مرضيا قدم المصلي ظهره على
صلوة الامام ويجوز ان يصلي معه ركعتين ثم يتم الظهر بعد فراغ الامام وفي الذكرى لو لم يكن الامام مرضيا استحب
تقديم الظهر على صلوة الجمعة معه وان صلى معه ركعتين واتمها بعد تسليمه جاز وفي الدروس يستحب ايقاع
الظهر في المسجد الاعظم وتقديمها على جمعة غير المقتدى به ولو صلى معه ركعتين واتمها بعد فراغه جاز وذهب
المصنف في الكتاب الى ان الاتيان بالظهر مع الامام ثم الاتمام بعد تسليم الامام افضل من التقديم ولعل المستند
في ذلك المرفوع كالصحيح المروي في باب احكام الجماعة من زيادات التهذيب عن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال في كتاب علي عليه السلام اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقومن من مقعدك حتى تصلي ركعتين
اخريين قلت فاكون قد صليت اربعا لنفسي لم اقتد به فقال نعم وما رواه في الكافي عن حمران بن
اعين قال قلت لابي جعفر عليه السلام جعلت فداك انا نصلي مع هؤلاء يوم الجمعة وهم يصلون في الوقت فكيف
نصنع فقال صلوا معهم فخرج حمران الى زرارة فقال له قد امرنا ان نصلي معهم بصلوتهم فقال زرارة ما
يكون هذا الا بتاويل فقال له حمران قم حتى نسمع منه قال فدخلنا عليه فقال له زرارة جعلت فداك
ان حمران زعم انك امرتنا ان نصلي معهم فانكرت ذلك فقال لنا كان علي بن الحسين صلوات الله
عليهم يصلي معهم الركعتين فاذا فرغوا قام فاضاف اليها الركعتين وفي سنده علي بن حديد والمستند
في الاول الصحيح المروي في باب العمل في ليلة الجمعة ويومها من الزيادات عن ابي بكر الحضرمي انه قال قلت
لابي جعفر عليه السلام كيف تصنع يوم الجمعة قال كيف تصنع انت قلت اصلي في منزلي ثم اخرج فاصلي معهم
قال كذلك اصنع انا وتحقيق المقام يستدعي ان يقال ان من لا بد له من الحضور خلف من لا يقتدى به
في صلوة الجمعة يمكن في حقه احتمالات **احدها** ان يأتي بصلوته في منزله مثلا على صلوتهم ثم يأتي
موضع القيام بصلوتهم ومثله الاتيان بالصلوة في ذلك المقام مقدما على صلوتهم ثم يأتي بصورة الصلوة
معهم **والثاني** ان يتابعهم في الركعتين من غير ان ينوي الاقتداء بامامهم فيأتي بالقراءة في نفسه
ثم بعد تسليم الامام يأتي بالركعتين الاخيرتين **والثالث** ان يؤخر صلوته عن صلوتهم فيتابعهم في صورة

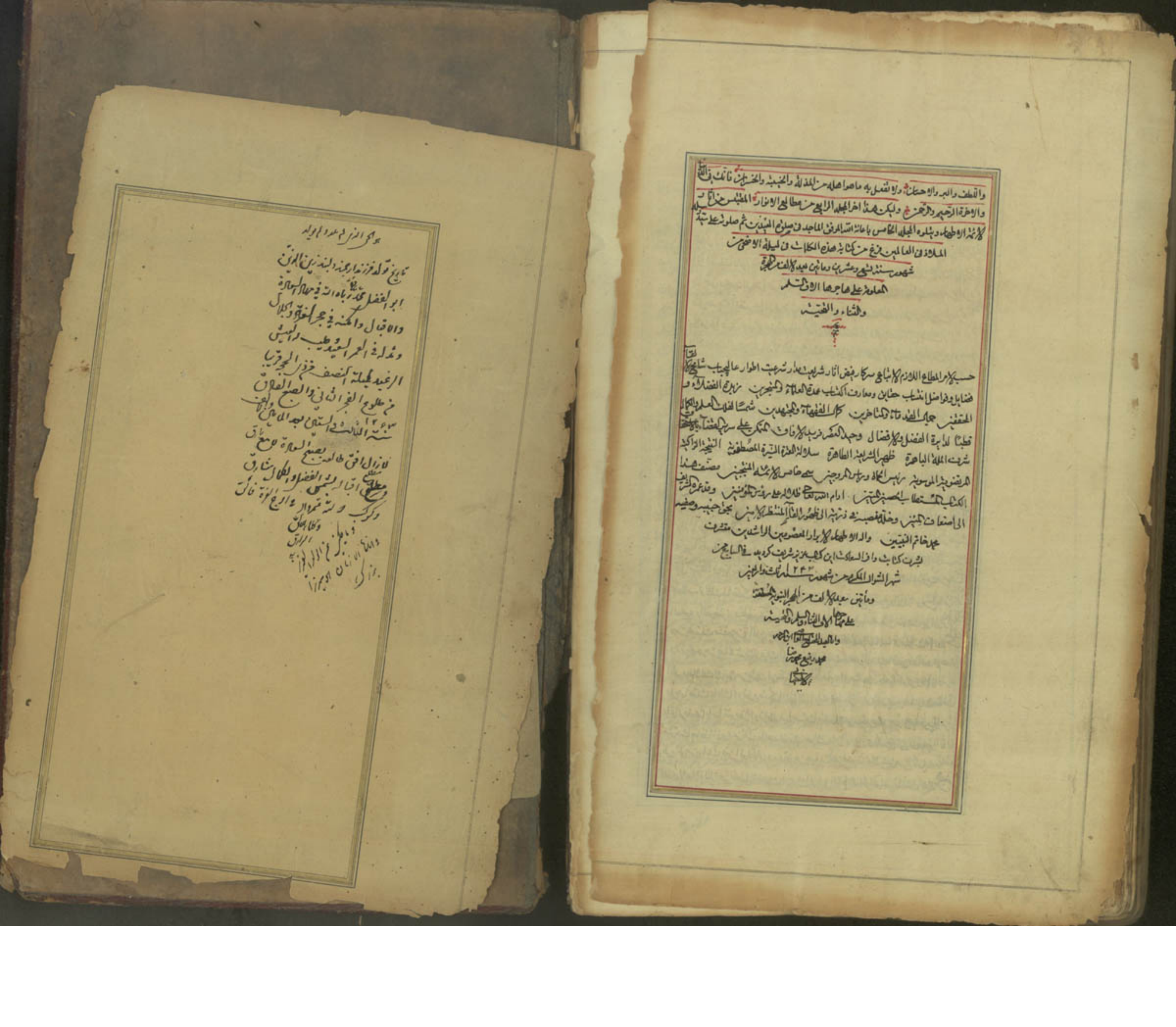
الصلوة

الصلوة ثم يأتي بصلوته والظاهر جواز الجميع فيتأتى الامتثال باي منها شاء اما الاول والثاني فلما عرفت منها
واما الثالث فللصحيح المروي في الكافي وباب فضل المساجد والصلوة فيها من الزيادات عن زرارة قال
قلت لابي جعفر عليه السلام ان اناسا رووا عن امير المؤمنين صلى الله عليه انه صلى اربع ركعات بعد الجمعة
لم يفصل بينهن بتسليم فقال يا زرارة ان امير المؤمنين صلى الله عليه صلى خلف فاسق فلما سلم وانصرف
قام امير المؤمنين عليه السلام فصلى اربع ركعات لم يفصل بينهن فقال انها اربع ركعات مشبهات فسكت فوالله
ما عقل ما قال له والحاصل الظاهر جواز كل من الامور الثلثة المذكورة بقي الكلام في الرجحان والمرجح
والظاهر ان الاتيان بالظهر اولا ثم الموافقة معهم في الصورة اولى من الصلوة معهم والاتيان بالركعتين
بعد سلام الامام لكن يمكن الايراد على المستند المذكور لذلك بناء على انه حكاية عن فعل مولانا الباقر
عليه السلام انه صلوات الله عليه كان يصلي في منزله ثم يحضر صلوتهم وهو مناف لما يدل عليه ما ورد من
استحباب المباكرة الى المسجد في يوم الجمعة من انه عليه السلام كان يبكر الى المسجد يوم الجمعة حين تكون الشمس
قد رمح فاذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك كما لا يخفى الا ان يشك في رفع الحد ورد بان
غاية ما يظهر منه انه عليه السلام كان يبكر الى المسجد ولا يلزم منه ان يكون ذلك المسجد هو الذي يقام
فيه الجمعة فيحتمل ان يكون غيره فكان عليه السلام يأتي بصلوة الظهر في ذلك المسجد ثم يحضر صلوتهم في مسجد
الجمعة وعلى تسليم اتحاد المسجد يمكن دفع الحد وربعد والمحل بان يقال ان المحل الذي كان عليه السلام شرفه
قبل الزوال كان مغايرا للمحل الذي يتشرف بنوره عليه السلام حال صلوتهم ويمكن الاستدلال لاثبات الاول
ايضا بالصحيح المروي في باب [illegible] عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء الا كتب الله له خمسا وعشرين
درجة مضافا الى اعتضاده بالاعتبار لظهور ان الامر بالصلوة معهم انما هو لاستمالة قلوبهم ودفع اذيتهم
ولا ريب في ان عدم الفصل بالركعتين ادخل في ذلك من عدمه ولا الاتيان بالركعتين بعد تسليم الامام
لوضوح ان ذلك انما هو مع عدم الفصل فهو محذور من الجهة والاتيان بالركعتين مع عدم اجتزائهم
بصلوتهم فيكثر ذلك فخالف اذ يتهمه كما لا يخفى وايضا ان الاجتزاء بصلوتهم انما يكون اذا اتى
القراءة بنفسه ولم يجتز بقراءة امامهم فربما يطلعون عليه فيؤاخذون به بخلاف ما اذا قدم صلوته
ويتابعهم في صورة صلوتهم فانه ادخل لتاليف قلوبهم وادعى لدفع اذيتهم وهو مع كونه مما يقتضيه
الاعتبار مدلول عليه بما رواه في [illegible] عن اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله عليه السلام اني ادخل المسجد فاجد
الامام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني ان اؤذن واقيم واكبر فقال لي فاذا كان ذلك فادخل معهم
في الركعة واعتد بها فانها من افضل ركعاتك قال اسحق فلما سمعت اذان المغرب وانا على بابي
قاعد قلت للغلام انظر اقيمت الصلوة فجاءني فقال نعم فقمت مبادرا فدخلت المسجد فوجدت
الناس قد ركعوا فركعت مع اول صف ادركت واعتددت بها ثم صليت بعد الانصراف اربع ركعات
ثم انصرفت فاذا خمسة او ستة من جيراني قد قاموا الي من المخزوميين والامويين فاقعدوني ثم
قالوا يا ابا هاشم جزاك الله عن نفسك خيرا فقد والله رأينا خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك

فقلت واي شيء ذاك قال ابعثناك حين قمت الى الصلوة ونحن نرى انك لا تقتدي بالصلوة معنا فقد
وجدناك قد اعتددت بالصلوة معنا وصليت بصلوتنا فرضي الله عنك وجزاك خيرا قال فقلت لهم
سبحان الله المثلي يقال هذا قال فعلمت ان ابا عبد الله عليه السلام لم يأمرني الا وهو يخاف علي هذا وشبهه
بقي الكلام في الجواب عن مستند العلامة من ان المتابعة افضل من التقديم فنقول اما ما في قوله عليه السلام في كتاب علي
عليه السلام اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم فظاهر لوضوح ان الامر فيه ورد مورد توهم الحظر فلا يفيد
الا الاباحة ونحن لا ننكرها فلا يصح للاستناد اليه في اثبات الرجحان والفضيلة فضلا عن ان
يتمسك به في مقام المعارضة واما الحاكي لفعل مولانا علي بن الحسين عليهما السلام فهو ايضا غير صالح
للمعارضة لاحتمال ان يكون الوجه في اختياره عليه السلام الصلوة معهم على التقديم لعدم تمكنه عليه السلام
منه لمواظبتهم اول الوقت كما هو المستفاد من الصحيح المروي في باب الاذان والاقامة من الزيادات
عن ذريح المحاربي قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام صل الجمعة باذان هؤلاء فانهم اشد شيء مواظبة
على الوقت مضافا الى انهم كانوا يتوقعون من شأنه عليه السلام حضور الجمعة في اول الوقت والحاصل
ان دلالة الصحيحة السالفة على رجحان تقديم الصلوة على صلوتهم ظاهرة والحديثان المذكوران
غير صالحين للمعارضة لما عرفت فلا بد من المصير الى مقتضاها المعتضد بالاعتبار مضافا الى ان القائل
بافضلية المتابعة من التقديم غير ظاهر عدا المصنف في الكتاب وقد رجع عنه في النافع والمعتبر
كما قال هنا في دهن وضعفه على انك قد عرفت ان الظاهر من النهاية والمبسوط والمهذب
السرائر والجامع والمنتهى والتحرير ان جواز الصلوة معهم انما هو اذا لم يتمكن من تقديم الصلوة واما
مع التمكن فلا يجوز فضلا عن ان يكون افضل من التقديم والحاصل من جميع ما ذكرنا ان الذي ينبغي
في المقام ان يقال ان هنا مقامين احدهما انه اذا كان امام الجمعة ممن لا يقتدى به واضطر المحتاط
الى الحضور في جماعته وتمكن من الاتيان بالظهر قبله ما على جهتهم فهل يجوز له التأخير بان يصلي
ركعتين من صلوته معهم والركعتين الاخيرتين بعد تسليم الامام ام لا الظاهر من الكتب الثلاث
هو الثاني والمختار هو الاول لقوله عليه السلام في الموثق كالصحيح المتقدم اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا
معهم الحديث لظهور شموله للصورتين ومما صدر من الفاضل السيد الخراساني في الذخيرة من القدح
في سنده حيث قال وفي الطريق ضعف فتوهم لا ينبغي اذ وجه الضعف غير معلوم الا من جهة
اشتمال السند على عبد الله بن بكير وقد صرح مرارا بعدم اجابته للضعف والقدح ومنه ما ذكره في صباح
الليل حيث قال بعد ان حكى الطعن عن المصنف في المعتبر باشتمال السند على ابن بكير ما هذا
لفظه لان ابن بكير وان كان فطحيا لكنه من الثقة والجلالة بمكان حتى قال الكشي انه ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه واقروا لهم بالفقه انتهى كلامه رفع مقامه ولعله اقتفى في ذلك اثر
السيد الشارح لكنه في ذلك على احكامه غير مؤاخذ به في ذلك ولعل المستند في الثاني
ما افاده البحر من انه عند عدم الاقتداء بهم لا يجوز الاجتزاء بقرائتهم فلا بد من القرائة ولا بد ان
يكون بحيث لا ينبهون لها ولا يمكن ذلك الا بمثل حديث النفس فربما لا يتحقق مسمى القرائة الذي

هو كثير ما

هو كثير بدلا ان ما يتحقق به القرائة واللازم في امثاله الاقتصار على موضع الضرورة وهو ما اذا لم يتمكن
من تقديم الظهر والجواب عنه انه اجتهاد في مقابلة النص اذ القرائة الواجبة في الصلوة معهم مثل حديث
النفس ويدل عليه مضافا الى الحديث المذكور الصحيح المروي في باب احكام الجماعة من التهذيب عن علي بن
يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلوته والامام يجهر بالقرائة قال
اقرأ لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس والصحيح المروي في الباب المذكور عن محمد بن ابي عمير عن احمد
بن اسحق عن بكر بن ابي حمزة عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال يجزيك اذا كنت معهم من القرائة
مثل حديث النفس على انه لو تم ذلك ينبغي ان يقال ان ذلك مختص بما اذا لم يتمكن من الصلوة اولا
ولا مؤخرا فيتبعهم بصورة صلوتهم حال التمكن منها ولو شاؤا وهم لا يقولون بذلك والمقام الثاني
في الرجحان والمرجوحية بان الافضل في حقه حين الحضور هل تقديم الظهر ثم يأتي بصورة صلوتهم اولا بل
الافضل تأخير الصلوة والصلوة معهم ثم يأتي بالركعتين بعد تسليم الامام والظاهر الاول لما عرفت
بل يمكن ان يقال ان المتابعة معهم في الصلوة ثم الاتمام بعد تسليم الامام مرجوحة بالاضافة الى ايقاع
صورة الصلوة والاتيان بالظهر بعد فراغهم عن الجمعة كما هو مقتضى الصحيحة السالفة الحاكية
عن فعل مولانا امير المؤمنين عليه السلام وهل يجب الاعتماد على النحو السالف اولى من المتابعة
والاتمام بالاتيان بالركعتين بعد فراغهم واما ما دل على فضيلة الصلوة معهم فالظاهر انه فيما اذا وافق
التكليفان ولم يكن الامر فيما نحن فيه كذلك اذ تكليف الامام على اعتقاده الجمعة والتكليف في حق
المأموم الذي كان مناجزا الظهر لعدم كون الامام قابلا للامامة كما هو المفروض في المسئلة ولنقطع
الكلام حامدا لله سبحانه على نعمه المتتابعة مصليا على سيد انبيائه منقذ الامة من الجهالة والضلالة
وآله الاطهار اهل العصمة والطهارة سيما ابن عمه الذي هو المشكاة للفضيلة الشاهرة وحتف
مخرب اساس الظلم والبدعة مشيد اركان الدين والطاعة مبين معضلات الاحكام السنية
عجل الله تعالى فرجا بحق اعظم اسمائك الكاملة ونسئلك اللهم بحق حبيبك المشرف من جنابك
بخطاب لولاك لما خلقت الافلاك ان تجري في قلوبنا ينابيع الخشوع والذلة ومن اعيننا انهار (?)
الدموع والحرقة وتلحقنا بعبادك القائمين بالبكاء ايها اليك لهارعون (?) وبابك على الدوام الطارقون
ومن هيبتك مشفقون الذين صفيت لهم المشارب وقطعتهم الرغائب وملأت من ريهم حياضهم (?)
ورويتهم من صافي شربته فبك الى لذيذ مناجاتك وصلوا ومنك اقصى مقاصدهم حصلوا
الهي وجلالك لا يليق من شأنك ان تحجب مسترشدا قصد الى جنابك داعيا او ترد ظمآنا ورد
على حياضك عاطشا او تطرد منكسرا التجأ الى بابك مضطرا او تجازي عبدا ذليلا خائفا
باعماله (?) بما سأتمر (?) مقرا او تؤاخذ عبدا مسيئا منفعلا عن سيئاته ذاهبا وحيدا فريدا غريبا
متوحشا خائفا الهي وعزتك ما اجد لذنوبي سواك غافرا ولا ارى لكسري غيرك جابرا فان
طردتني من بابك فبمن الوذ وان رددتني عن جنابك فبمن اعوذ فلا يليق من الكريم رد المضطر
الذي لا ملاذ له الا هو فافعل بتفضلك بعبدك الذليل الخاطئ العاثر العاصي ما انت اهله من العفو



والتلطف والبر والاحسان ولا تفعل به ما هو اهله من المذلة والخيبة والخسران فانك في الغاية

والاوطرة الرحيم ... ولكن هذا اخر المجلد الرابع من مطالع الانوار المقتبس من آثار

الائمة الاطهار ويتلوه المجلد الخامس باعانة الله الموفق الماجد في صلوة المسافرين ثم صلوة على سنة

الصلاة في العالمين فرغ من كتابة هذه الكلمات في ليلة الاخيرة من

شهر ... سنة ثلث وعشرين ومائتين بعد الالف من الهجرة

الصلاة على هاجرها الاف التسليم

والثناء والتحية





